تحقيق المناط عند الأصوليين وأثره في اختلاف الفقهاء

د. عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني *

---

* أستاذ مشارك في كلية الشريعة - في جامعة الشارقة وجامعة مؤتة في الأردن.

ملخص البحث:

تناول هذا البحث دراسة موضوع تحقيق المناط عند علماء أصول الفقه من حيث حقيقته، وأهميته، وأقسامه، ومعاييره، وأثره في اختلاف الفقهاء. وأظهر الباحث من خلال دراسته هذه أن تحقيق المناط هو الأصل الذي يعوَّل عليه لتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية على أرض الواقع من خلال تبيّن الوقائع والأفراد التي تصلح لتنزيل الحكم الشرعي عليها.

وأثبت الباحث أن الاجتهاد في تطبيق الحكم الشرعي على أفراده من خلال "تحقيق المناط" يعتبر صِنواً للاجتهاد في استنباط الحكم الشرعي من أدلته التفصيلية، وأن عملية التطبيق كعملية الاستنباط تخضع لمعايير محددة، وقواعد محكمة، ينبغي أن يراعيها المجتهد أيّما مراعاة، وأن يحيط بها إحاطة تامة.

وأورد الباحثُ في بحثه هذا أمثلة عملية تكشف عن أثرِ الاختلاف في تحقيق المناط في اختلاف الفقهاء، حين يتفق الجميع على أصلٍ كليّ واحد، ويختلفون في مدى انطباقه على بعض الوقائع والجزئيات.

وانتهت الدراسةُ بدعوة المختصين في مجال الدراسات الأصولية والفقهية لمزيدٍ من البحث لسائر المفردات والعناصر التي يمكن أن تقدم تصوراً كاملاً عن موضوع "الاجتهاد في التطبيق".

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن النظر الاجتهادي الذي أسَّس له علماء الأمة من خلال المناهج التي صاغوها، والقواعد التي أرسوها، وبثوها في مباحث علم أصول الفقه لا ينحصر في دائرة الاجتهاد في استنباط الحكم الشرعي واستخراجه من أدلته التفصيلية، وإنما يتجاوزها؛ ليشمل دائرة أخرى تتمثل في الاجتهاد في تنزيل الحكم المستنبط على وقائعه، وأفراده، وجزئياته التي تصلح أن تكون محلا مناسباً لتطبيق الحكم عليها، وموقعاً ملائماً لحلوله فيها.

والدارس لأمهات الكتب الأصولية يجد أن الأئمة الأعلام - رضوان الله عليهم أجمعين- قد كان لهم سعيهم المشكور في التأصيل لقواعد تطبيق الحكم على جزئياته وأفراده، تماماً كما كان لهم جهدهم الظاهر في التأصيل لقواعد استنباط الحكم من دليله ومدركه. ومثلما بينوا - جزاهم الله خير الجزاء - واجب المجتهد في بذل الوسع من أجل استنباط الحكم من دليله المستكن فيه، فكذلك بينوا واجبه في بذل الوسع من أجل تحديد الوقائع التي ستكون محلاً لتطبيق الحكم الشرعي عليها، وهو أمر يحتاج إلى دقة وتبصر، وذلك حتى لا يتعسف المجتهد أثناء التطبيق؛ فيطبق الحكم على وقائع وأفراد لا تصلح لتطبيق الحكم عليها أصلا، أو يستثني منه وقائع وجزئيات أخرى، هي من صميم مشمولاته وجزئياته.

ولقد صرح الإمام الشاطبي - رحمه الله - بأهمية هذا النوع من أنواع الاجتهاد، وأنه قسيم للاجتهاد في استنباط الحكم، ولا ينقطع حتى ينقطع أصل الحياة، فقال: «الاجتهاد على ضربين:

أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة.

والثاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا.

فأما الأول: فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله. ومعناه: أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، ولكن يبقى النظر في تعيين محله»(١).

قال الشيخ عبد الله دراز – معلقاً على كلام الشاطبي –: «الاجتهاد هو استفراغ الجهد، وبذل غاية الوسع، إما في درك الأحكام الشرعية، وإما في تطبيقها، فالاجتهاد في تطبيق الأحكام هو الضرب الأول الذي لا يخص طائفة من الأمة دون طائفة، وهو لا ينقطع باتفاق، والاجتهاد في درك الأحكام هو الضرب الثاني الذي يخص به من هو أهل له»(٢).

وهذا البيان يرشد إلى أن العلماء لم يكتفوا بالرؤية النصفية للعملية الاجتهادية، بحيث يحصرونها في نطاق استنباط الحكم الشرعي فقط؛ ذلك أنهم أدركوا – رضوان الله عليهم أجمعين – أنه لن تظهر أية قيمة للحكم الشرعي، إذا لم ينزل من أفقه التنظيري إلى واقعه العملي، ومن تصوره المجرد إلى ساحة الحياة المشاهدة. وهذا لن يكون إلا بتبيين الوقائع التي تصلح أن تكون محلا للحكم الشرعي؛ لتطبيقه عليها.

وخلاصة الأمر أن للاجتهاد شقين:

- الأول في الاستنباط.
- والثاني في التطبيق.

هذا، وإن الاجتهاد في التطبيق يستند إلى مجموعة من الأسس والقواعد، أهمها وأبرزها ما اصطلح الأصوليون على تسميته بـ «تحقيق المناط»، وهو مصطلح أصولي خاص. كان للإمام الغزالي قصب السبق في ابتكاره والتنبيه إلى مفهومه، والإشارة إلى موقعه في عملية الاجتهاد، ثم تتابع الأصوليون – من بعده – على تداوله وبحثه في سياق تناولهم لمسالك العلة، وتحديداً عند

---

(١) الشاطبي/ الموافقات: ٤/ ٨٩.

(٢) المصدر السابق، تعليق الشيخ دراز على الموافقات٤/ ٨٩.

توضيحهم لتخريج المناط، وتنقيح المناط، إلى أن جاء الإمام الشاطبي فبسط الكلام فيه، وتوسع في مدلوله وأقسامه، وأظهر مكانته في عملية الاجتهاد.

ويمكن القول: إن تحقيق المناط يعتبر العمود الفقري لعملية الاجتهاد في التطبيق؛ ذلك أن الحكم التكليفي يتسم بالتجريد والعموم. أما كونه متسماً بالتجريد؛ فلأنه يقع في الذهن متعقلاً بمدركه، وأما كونه عاماً فلأنه لا يختص بواقعة معينة، أو شخص معين بالذات، بل يشمل المخاطبين على الإطلاق والعموم، فالحكم التكليفي قبل مرحلة تطبيقه عام مجرد(١)، وإنما يتم تطبيقه على جزئياته بعد النظر في تحقق مناطه في الوقائع والجزئيات المعروضة، حتى إذا تحقق المجتهد أن المناط مكتمل في الواقعة المعينةأمكنه بعده أن يطبق الحكم على عين تلك الواقعة، ليكون الحكم التطبيقي بذلك مساوياً للحكم التكليفي.

ولا مراء في أن المجتهد يبذل أقصى طاقاته العلمية، في سبيل المساواة بين الحكم التكليفي المجرد، وبين الحكم التطبيقي الاجتهادي على الوقائع المعروضةالتي يتعلق بها الحكم التكليفي العام، فلا يطبق الحكم إلا بعد التحقق من انطباق مناطه على أعيان الوقائع والجزئيات التي هي محل الحكم الشرعي.

وهذا يعني أن النظر في تحقيق المناط هو الذي يعول عليه في سبيل تفعيل أحكام الشريعة، وإبرازها في حيز الوجود والواقع، وفي عالم المشاهدة والحس، وأنه هو حلقة الوصل التي تربط بين النص والواقع، أي: بين كتاب الله المسطور وكتابه المنظور، ومن خلاله يتمكن المجتهد من تنزيل مقررات الشريعة العامة وأحكامها الكلية على محالها المناسبة.

وإن أصلاً له هذا الدور الحيوي في عملية الاجتهاد لجدير بأن تفرد له دراسة مستقلة تكشف عن حقيقته، وأهميته، ومكانته، وجميع مباحثه

---

(١) انظر: الدريني: أستاذي الدكتور محمد فتحي: الفقه المقارن، ص٣٧.

ومتعلقاتهالتي تعطي تصوراً كاملاً عنه، ومن أجل ذلك كانت هذه الدراسة التي يمكن إجمال أهدافها في النقاط التالية:

- أولاً: الإحاطة الكاملة الشاملة بجميع المباحث والمفردات التي تتصل بموضوع تحقيق المناط؛ ذلك أن العديد من هذه المباحث ما زالت مغمورة في ثنايا توجيه الأصوليين، ولم تحظ بالقدر اللازم من الدراسة والبيان، من مثل: أقسام تحقيق المناط، وأدوات تحقيق المناط، وأهمية تحقيق المناط، وغيرها من المباحث والمطالب التي يلزم استخلاصها من ثنايا عبارات الأصوليين، وإبرازها بشكل مستقل منظم، بحيث تقدم للدارسين تصوراً كلياً عاماً لموضوع تحقيق المناط، متناولاً من خلاله كل ما ينبثق عنه من مباحث ومفردات.
- ثانياً: بما أن لتحقيق المناط أهمية كبيرة، في تنزيل النصوص الشرعية من أفقها التنظيري إلى واقعها التطبيقي، فإنه يؤمل من هذه الدراسة أن تظهر كيفية تعامل فقهاء الأمة مع الواقع الذي يرومون تنزيل الحكم الشرعي عليه، وأن تفيد في تسليط الضوء على المنهج الذي التزموه وترسموه، في سبيل بسط الدين على الواقع، وعن مقدار مراعاتهم للظروف الخاصة التي تحيط ببعض الجزئيات والوقائع والأعيان، فتجعل لها مناطاً خاصاً مختلفاً عن المناط العام الذي تشترك فيه مع وقائع وجزئيات أخرى، وللإمام الشاطبي كلام نفيس في هذا الموضوع، سآتي به مفصلاً في محلّه إن شاء الله تعالى.
- ثالثاً: يرجى من هذه الدراسة أن تسفر عن الأصول والمعايير التي يُحتكم إليها لاختبار الجزئيات المناسبة والصالحة لتطبيق الحكم عليها، والتعرف على الأفراد المؤهلة؛ لتكون محلاً للحكم الشرعي؛ ذلك أن علماء الأمة مثلما كانت عندهم أدواتهم الخاصة التي يستعينون بها لاستخلاص الحكم واستنباطه من دليله التفصيلي، فكذلك كانت عندهم أدواتهم الخاصة ومعاييرهم المنضبطةالتي يستعينون بها في عملية تطبيق الحكم على وقائعه وجزئياته، فكلا القسمين كانت تحكمه مناهج أصيلة، وقواعد محررة، وأصول محكمة.
- رابعاً: إن من أهداف هذه الدراسة إبراز أثر تحقيق المناط في اختلاف الفقهاء؛ ذلك أن الاختلافات الفقهية كما تكون بسبب الاختلاف في القراءات القرآنية، أو

عدم الاطلاع على الحديث النبوي، أو الشك في ثبوت الحديث، أو الاختلاف في فهم النص وتفسيره، أو الاختلاف في القواعد الأصولية التي يعتمدها كل مجتهد، فإنها تكون في بعض الفروع والمسائل بسبب الاختلاف في تحقيق المناط، وقلة من الدارسين المعاصرين من أشار إلى أثر الاختلاف في تحقيق المناط في اختلاف الفقهاء(١)، رغم أن السابقين قد ألمحوا إلى أن اختلاف الأنظار في تحقق المناط في بعض المسائل قد يورث اختلافا في الآراء الفقهية، وسيأتي لهذا الموضوع تفصيل في محله إن شاء الله تعالى.

- خامساً: وإذا كان يؤمل من هذه الدراسة أن تبرز سبباً من أهم أسباب الاختلاف بين الفقهاء، فإنه يؤمل منها - أيضاً - أن تبرز أن هذا الاختلاف في الكثير منه، ينطوي على العديد من مظاهر الوفاق والاتفاق، وذلك عندما يكون أصل الحكم متفقا عليه بين الجميع، ويجري الاختلاف في انطباقه على بعض الجزئيات.

وهذا من شأنه أن يقرب كثيراً من هوة الاختلاف بين الفقهاء، حين يظهر أن الاختلاف ليس في أصل الحكم، وإنما في تحقيقه وتطبيقه فقط.

هذا، وفي سبيل تحقيق هذه الأهداف، فإنني سأمضي في دراستي وفق الخطة التالية:

- المطلب الأول: مفهوم تحقيق المناط، والفرق بينه وبين غيره من المصطلحات.
- المطلب الثاني: أهمية تحقيق المناط.
- المطلب الثالث: تقسيمات تحقيق المناط.
- المطلب الرابع: معايير التحقق من وجود المناط.
- المطلب الخامس: أثر الاختلاف في تحقيق المناط في اختلاف الفقهاء.

والله أسأل أن يوفقني فيما أنا بصدد بحثه ودراسته وتبينه، إنه نعم المولى ونعم النصير.

---

(١) من هذه القلة: أستاذي الدكتور فتحي الدريني، في كتابه الفقه المقارن، حيث أشار إلى أن من أسباب الاختلاف بين الفقهاء: اختلافهم بسبب تحقيق المناط، انظر: الدريني / الفقه المقارن ص٣٧.

المطلب الأول

مفهوم تحقيق المناط، والفرق بينه وبين غيره من المصطلحات

سيكون حديثنا في هذا المطلب في فرعين:

- أحدهما: مفهوم تحقيق المناط.
- ثانيهما: الفرق بين تحقيق المناط وغيره من المصطلحات.

الفرع الأول

مفهوم تحقيق المناط

إن البحث في مفهوم تحقيق المناط ينحل إلى طرفين:

- الأول: باعتباره مركباً إضافياً من كلمتين: «تحقيق» و«مناط»، فتعرف كل كلمة على حدة.
- والثاني: باعتباره مصطلحاً يدل على معنى محدد، دون النظر إلى جزئيه المركب منهما.

وسنعقد للحديث عن كل طرف مقصداً:

أولا: تحقيق المناط بمعناه الإضافي:

التحقيق في اللغة: مصدر للفعل حقّق يحقق، ويستعمل في اللغة لعدة معان، تدور كلُّها حول التصديق، والإثبات، والإحكام(١).

يقولون: حقَّقَ قوله وظنه تحقيقاً، أي صدّقه وتيقنه، وحقَّق القضية أي

---

(١) انظر الفيروزآبادي/ القاموس المحيط ص١١٢٩، وابن منظور/لسان العرب ١٠/ ٤٩، والرازي/ مختار الصحاح ص ١٤٦.

أثبتها، وحقّق الثوب أي أحكم نسجه، ومنه قولهم: كلام مُحقَّق، أي كلام محكم الصنعة رصين(١).

أما اصطلاحاً، فليس للفظ «التحقيق» على انفراد معنى خاص محدد عند الأصوليين.

والمناط لغة: من الفعل ناط نوْطا أي علّق (٢)، يقال ناط القربة بنياطها أي علقها، وناط الأمر بفلان ونيط عليه الشيء أي عهد إليه، والمناط هو موضع التعليق(٣).

أما اصطلاحا: فإن المناط يعتبر مرادفاً لمعنى العلة في الاصطلاح، وهو الوصف الظاهر المنضبط الذي جعله الشارع معرفاً للحكم(٤)، ذلك أن للعلة أسام متعددة، منها: المناط، والسبب، والأمارة، والداعي، والمستدعي، والباعث، والدليل، والمقتضي، والمؤثر، والموجب(٥).

وسبب التسمية يرجع إلى كون العلة تتعلق بالحكم وجوداً وعدماً، فكانت بذلك مناطاً؛ لأن المناط لغة: هو موضع التعليق. ولكن المناط إذا أضيف إلى التحقيق صار له معنى أوسع من كونه وصفاً ظاهراً منضبطاً فيما يُعبر عنه بالعلة.

إذا تقرر ما سبق، توصلنا إلى أن المعنى الإضافي لتحقيق المناط هو: " إثبات المناط " أي إثبات وجود ما علّق به الحكم. وهذا المعنى الإضافي، صار أكثر تحديداً وتركيزاً في اصطلاح الأصوليين واستعمالهم؛ حيث حدَّدوا حقيقة المناط الذي تعلق به الحكم، كما أظهروا الجهة المطلوب التحقق من وجود المناط فيها.

وهذا التحديد والتركيز هو ما سنجده في المعنى اللقبي الاصطلاحي.

---

(١) انظر المصادر السابقة.

(٢) الفيروزآبادي/ القامس المحيط:ص٨٩٢، وابن منظور/لسان العرب:٤١٨/٧.

(٣) لسان العرب ٤١٨/٧، والمعجم الوسيط ٩٦٣/٢.

(٤) انظر الآمدي / الإحكام:٢٠٢/٣، الرازي/ المحصول:١١٢٧/٥، وأمير بادشاه / تيسير التحرير:٣٠٢/٣.

(٥) الزركشي، البحر المحيط: ١١٥/٥.

ثانيا: تحقيق المناط بمعناه اللقبي الاصطلاحي:

إن المتتبع لعبارات الأصوليين الواردة في سياق التعريف بتحقيق المناط يجد تعدداً، وتنوعاً في الألفاظ والعبارات التي تكشف عن حقيقة المقصود بهذا المصطلح الأصولي:

فقد عرفه الآمدي بأنه: «النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور، بعد معرفتها في نفسها، وسواء أكانت معروفة بنصٍّ، أم إجماعٍ، أو استنباط»(١).

وعرَّفه الطوفي بأنه: «إثبات علة حكم الأصل في الفرع، أو إثبات معنى معلوم في محلٍّ خفي فيه ثبوت ذلك المعنى»(٢).

وعرفه ابن السبكي بقوله: «أن يتفق على عليّة وصف بنص أو إجماع، ويجتهد في وجودها في صورة النزاع»(٣).

وعرفه الإسنوي بأنه: «تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع، أي إقامة الدليل على وجودها فيه»(٤).

وعرفه الشاطبي بقوله: «أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله»(٥).

وعرفه الفتوحي بأنه: «إثبات العلة في آحاد صورها بالنظر والاجتهاد بعد معرفتها في نفسها»(٦).

تحليل التعريفات وبيان أوجه الوفق والفرق بينها:

أولاً: من خلال النظر فيما سبق من تعريفات نجد أن أكثر التعريفات متفقةٌ على المفهوم العام لتحقيق المناط، والمتمثل في البحث والنظر في مدى تضمن

---

(١) الآمدي/الاحكام في أصول الأحكام: ٣/٣٠٢.
(٢) الطوفي /شرح مختصر الروضة: ٣/٢٣٦.
(٣) ابن السبكي/الإبهاج في شرح المنهاج: ٣/٨٩.
(٤) الإسنوي/نهاية السول شرح منهاج الوصول في علم الأصول: ٣/٢٣٣.
(٥) الشاطبي/ الموافقات في أصول الشريعة: ٥/١٢.
(٦) الفتوحي/ شرح الكوكب المنير: ٤/٢٠٠.

الواقعة المعروضة للمناط الذي تم تحريره وإدراكه وتخريجه بالمسالك المعروفة، وأن دور الباحث فيه هو اكتشاف قوة تحقق المناط المدرك، في عين تلك الواقعة المعروضة.

مثال ذلك(١): من المقرر عند العلماء أن جزاء من اعتدى على حيوان وهو محرِم أن يُخرجَ مثلَ الحيوان المعتدى عليه؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾(٢). فمناط الحكم المستفاد من الآية الكريمة هو " المثلية ". وعليه فإن من قتل ظبياً أو حمار وحش وجب عليه إخراج مثلهما، وفق ما يرشِد إليه منطوق الآية الكريمة، وهنا يبرز دور المجتهد في تحقيق هذا المناط من خلال بحثِه عن أفراد الأنعام التي ينطبق عليها معنى المماثلة، ليجدَ بعد البحث أن البقر هو أقرب الأنعام مثلا لحمار الوحش، وأن العنز أكثر الأنعام مثلاً للظبي، فيجب إخراجهما كفارة عن الاعتداء الحاصل في الإحرام(٣).

ومثاله أيضاً: أنَّ الطواف هو مناط طهارة سؤر الهرة(٤)، و لقد تم استنباط هذا المناط وتخريجه من خلال إيمائه عليه الصلاة والسلام إلى ذلك بقوله: «إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات»(٥).

ويبحث المجتهد عن مدى تحقق هذا المناط الذي تم تخريجه بمسلك

---

(١) انظر الغزالي/ المستصفى: ٢/٢٣٨، وابن السبكي / الإبهاج: ٣/٩٠، والطوفي/ شرح مختصر الروضة: ٣/٢٣٣-٢٣٤.

(٢) المائدةمن آية ٩٥.

(٣) انظر المصادر السابقة.

(٤) الطوفي/شرح مختصر الروضة: ٣/٢٣٥.

(٥) أخرجه مالك/الموطأ: كتاب الطهارة، باب الطهور للوضوء: ١/٢٢، وأبو داود/السنن: كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة حديث (٧٥)، والترمذي/ السنن: كتاب الطهارة، باب ما جاء في سؤر الهرة، حديث (٩٢)، والنسائي/السنن، كتاب الطهارة، باب الوضوء بسؤر الهرة والرخصة في ذلك حديث (٣٦٧). قال الترمذي: حسن، صحيح، ونقل الحافظ ابن حجر تصحيحه عن البخاري، والعقيلي، والدارقطني، انظر: تلخيص الحبير: ١/٤١.

الإيماء(١)، في جزئيات أخرى غير الهرة، كالفأرة، وصغار الحشرات؛ ليجد بعد البحث والنظر أن ذات المناط وهو – هنا – الطواف متحقق في تلك الوقائع، تحققه في الواقعة الأصل، الأمر الذي يستدعي التسوية بينها في نفس الحكم وهو طهارة السؤر في الجميع(٢).

وهذه الجزئيات التي تمثِّل محل نظر المجتهد وبحثه ودراسته في عملية تحقيق المناط يعبِّر عنها الآمدي بـ«آحاد الصور»، والإسنوي والطوفي بـ«الفرع»، وابن السبكي بـ«صورة النزاع»، والشاطبي بـ«بمحل الحكم»، وهي ألفاظ مترادفة تؤدي إلى معنى واحد هو: الجزئية، أو الواقعة التي يختبر الباحث مقدار تضمنها للمناط المدرك المعلوم.

ثانياً: ترشد التعريفات السابقة إلى أنَّ عملية تحقيق المناط تستدعي أن يكون هناك مناط معلوم قد سبق تحريره وإدراكه وتحديده، وهذا ما يفهم من كلام الآمدي والفتوحي:«بعد معرفتها في نفسها»إذ لا يتصور – عقلاً – النظر في تحقيق المناط إذا كان ذاك المناط المطلوب التحقق من وجوده مجهولاً وغير مدرك!!.

ثالثاً: يلاحظ في التعريفات السابقة أن بينها اختلافاً يسيراً في طبيعة المناط الذي يبحث عن تحققه في الجزئيات؛ فظاهر تعريف ابن السبكي والإسنوي يوهم أن تحقيق المناط يقتصر على المناط المتفق عليه فقط، بينما لا تشتمل التعريفات الأخرى على هذا القيد.

ويمكن إزالة هذا التباين والاختلاف بالقول: إن قيد«الاتفاق عليه»الوارد في

---

(١) الإيماء: هو اقتران الوصف بحكم لو لم يكن للتعليل هو أو نظيره، كان ذلك الاقتران بعيداً. وقد اعترض صدر الشريعة على اعتبار هذا المثال من الإيماء، وقال: " الأصحُّ هو من الصريح " لأن لفظ " إن " من الألفاظ التي تفيد العلية ظاهراً. انظر: صدر الشريعة/ التوضيح ٢/١٣٧ والتفتازاني/ التلويح على التوضيح: ٢/١٣٧ والعضد/ شرح مختصر المنتهى: ٢/٢٣٧ والفتوحي/ شرح الكوكب المنير ٤/١٢٥.

(٢) الطوفي /شرح مختصر الروضة: ٣/٢٣٥.

تعريفي ابن السبكي والإسنوي، جاء مراعاة للجانب الجدلي في الأمر، وذلك حين تقوم المناظرة بين الطرفين، فلا يستطيع أي منهما إلزام الآخر بالقياس، وإقامة الحجة عليه في دعواه، إلا إذا اتفق معه أولا على عِليّة المناط نفسه، يؤيد هذا التوجيه قول ابن السبكي في تعريفه: «في إثباته في صورة النزاع» فعبَّر عن الواقعة بصورة النزاع، مما يدل على الفرض الجدلي في المسألة.

وعليه فلا يشترط في المناط – حتى يبحث في تحققه – أن يكون محل وفاق وقبول من جميعِ الفقهاء؛ ذلك أن هنالك العديد من العلل والمناطات التي اختلف الأصوليون في تعيينها، ورغم ذلك بحثوا في تحققها في آحاد الصور والمسائل، مثل اختلافهم في تعيين علة تحريم ربا الفضل في الأصناف المطعومة الأربعة: من البرّ، والشعير، والتمر، والملح، فقد اختلف العلماء في تحديدها؛ فالحنفية يذهبون إلى أن العلة هي: الكيل، أو الوزن، مع اتحاد الجنس(١). أما المالكية: فالعلة عندهم هي: كون تلك الأشياء من المقتات والمدخر، مع اتحاد الجنس(٢). وعند الشافعية العلة هي: كون تلك الأصناف من المطعومات، مع اتحاد الجنس(٣). ومع أن كل علة من العلل السابقة لم يجر الاتفاق عليها بين الفقهاء فإن ذلك لم يمنع من النظر في تحققها في الجزئيات، والوقائع المعروضة، فالاختلاف في تعيين المناط لا يسد الباب أمام النظر في تحقيقه.

كما يلحظ تباين آخر في طبيعة المناط من خلال تعريف ابن السبكي وتقييده للمناط المراد تحقيقه بأن يكون قد تم تخريجه «بنصّ أو إجماع»(٤) فظاهر عبارته يومىء إلى أن المناط إذا حصل تخريجه بغير هذين الطريقين لا تجري فيه عملية التحقيق، بينما نجد الآمدي يوسع من دائرة المناطات التي

---

(١) انظر: الكاساني/بدائع الصنائع: ٥/١٨٣، وابن نجيم/البحر الرائق: ٦/١٣٧.

(٢) الدسوقي/الحاشية على الشرح الكبير: ٣/٤٧، ومواهب الجليل: ٤/٣٤٥.

(٣) النووي/المجموع: ٩/٢٨٦-٢٨٧، والشربيني/مغني المحتاج: ٢/٢٢.

(٤) انظر: الإبهاج: ٣/٨٩.

يبحث في تحقيقها، ليجعلها شاملة لكل مناط جرى تخريجه بنص أو إجماع أواستنباط(١).

وأرى أنه ليس هناك ما يسوغ حصر تحقيق المناط بالمنصوص عليه، والمجمع عليه فقط، ذلك أن كل مناط جرى تخريجه، قابل للنظر في تحقيقه، بقطع النظر عن مسلك التخريج وطريق الوصول إليه.

رابعاً: يلاحظ في بعض التعريفات السابقة أنها قد حصرت الجزئيات التي هي محل الدراسة والنظر فيما خفي ظهور المناط فيها، وهذا ما يلمح من تعريف الطوفي بقوله: «في محلٍ خفي فيه ثبوت ذلك المعنى»(٢)، وقول ابن السبكي: «ويجتهد في صورة النزاع»(٣) فهي لا تكون صورة نزاع إلا نتيجة لخفاء تحقق المناط فيها، بينما لا يلحظ هذا التقييد في التعريفات الأخرى.

ولا ريب أن أهمية تحقيق المناط تظهر عند خفاء تحقق المناط في آحاد الصور والوقائع، فيحتاج الباحث حينئذ أن يكتشف مدى انطباق المناط على الواقعة التي خفي فيها ظهوره، ولكن هذا لا يعني أن تنحصر العملية في هذا النوع من الوقائع والجزئيات، وإن كان يشكل الجانب الأكبر منها؛ ذلك أن هناك صوراً ووقائع قد يظهر فيها المناط في الجزئية جلياً واضحاً، ورغم ذلك تكون متناولة بالمفهوم العام لتحقيق المناط، مثال ذلك: أنه إذا ظهر لنا أن الربا منوط بوصف الطعم لقوله صلى الله عليه وسلم: «الطعام بالطعام»(٤) فهناك العديد من الصور التي يتحقق فيها هذا المناط المعلوم بشكل ظاهر وجلي، كالأقوات من الأرز والعدس والسكر... وغيرها كثير، مما لا خفاء في ثبوت معنى المناط فيها(٥)، ورغم ذلك فهي مشمولة بعملية تحقيق المناط، ولكن تحقيق المناط، إذ

---

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام: ٣/٣٠٢.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة: ٣/٢٣٣.

(٣) الإبهاج٣/٨٩.

(٤) أخرجه أحمد /المسند: ٦/١٠٤، ومسلم: كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلاً بمثل، حديث (١٥٩٢)، وابن حبان: باب الربا، ذكر الزجر عن بيع الجنس من الطعام بجنسه إلا مثلا بمثل، حديث (٥٠١١).

(٥) انظر: أساس القياس ص ٣٨.

ذاك لا يتطلب نظراً واجتهاداً وبحثاً مثلما تتطلبه الصور الخفية. وسيأتي لهذا الموضوع زيادة بحث وتوضيح في المباحث الآتية.

خامساً: من خلال تتبع الأمثلة والتطبيقات التي أوردها الأصوليون والفقهاء لبيان مفهوم تحقيق المناط يظهر لنا أن المناط المطلوب التحقق من وجوده في آحاد الصور، قد يكون علة حكم تبينت بنص أو إجماع أو استنباط، وهذا هو المعنى الدارج للمناط.

وقد يكون في مواقع أخرى قاعدة شرعية مقررة؛ ذلك أن كل قاعدة شرعية لا بد أن تعبر عن حكم شرعي كلي يكون مرتبطاً بمناطٍ معين، فيبحث المجتهد عن مدى انطباق هذا المناط على الوقائع والجزئيات، ليحدد بعدها اندراج تلك الوقائع تحت الحكم العام للقاعدة أو عدم اندراجها تحته.

ويقصد بالقاعدة الشرعية هنا: كل قضية شرعية كلية تندرج تحتها جزئيات كثيرة، فتشمل بذلك جميع عمومات الشريعة من نصوصها العامة، ومقرراتها الكلية، وأصولها الجامعة، التي تندرج تحتها جزئيات كثيرة، ولقد صرح الطوفي بشمول تحقيق المناط لهذين المعنيين بقوله: «أما تحقيق المناط فنوعان:

أحدهما: أن يكون هناك قاعدة شرعية متفق عليها، أو منصوص عليها وهي الأصل، فيتبين المجتهد وجودها في الفرع.

النوع الثاني: أن يعرف علة حكم ما في محله، بنص أو إجماع، فيتبين المجتهد وجودها في الفرع»(١).

والملاحظ في تعريف الإسنوي المتقدّم لتحقيق المناط: أنه قد حصره في هذا النوع الثاني – وهو ما يفهم من تعريفه له – بأنه " تحقيق العلّة المتفق عليها في الفرع " أي: أنه محصورٌ في التحقق من وجود العلّة في الفرع المراد إلحاقه بالأصل، ولذا جاء تعريفه أخصَّ من باقي التعريفات، بينما نجدُ الطوفي

---

(١) شرح مختصر الروضة: ٣/ ٢٣٥.

ينبِّه إلى أن مفهوم تحقيق المناط هو أوسع من هذا المعنى، ومن هنا كان تعريفه لتحقيق المناط بأنه: «إثبات علة حكم الأصل في الفرع، أو إثبات معنى معلوم في محل خفي فيه ثبوت ذلك المعنى»، وكأنه في قوله: «معنى معلوم...»أراد الإرشاد إلى أن من تحقيق المناط: النظر في انطباق معنى القواعد العامة على الجزئيات والوقائع والأفراد، مثلما أن من مشمولاته – أيضاً – النظر في انطباق علة حكم الأصل على الفروع المسكوت عنها.

وإن هذا الفهم لحقيقة المناط ليس خاصّاً بالطوفي وحده، فعامة الأصوليين الذين بحثوا في تحقيق المناط جعلوا من أمثلته صوراً هي في حقيقتها بحث في انطباق مناط القواعد الشرعية على آحاد الصور والوقائع، ومن ذلك: المثال الذي أوردته – سابقاً – في جزاء المحرم إذا اعتدى على الحيوان، فالقاعدة هي: وجوب جزاء مثل ما قتل من النعم، ومناط هذه القاعدة هو المثلية، والحكم على البقر بأنه مماثل لحمر الوحش، وعلى العنز بأنه مماثل للظبي، هو نظرٌ في تحقق المناط، وهذا ما وضَّحه الغزالي بقوله: «المثل واجبٌ والبقرة مثلٌ، فإذاً هي الواجب، والأول معلوم بالنص، وهي المثلية التي هي مناط الحكم، أما تحقق المثلية في البقرة، فمعلوم بنوع من المقايسة والاجتهاد، وكذلك من أتلف فرساً فعليه ضمانه، والضمان هو المثل في القيمة، أما كونه مائة درهم – مثلاً – في القيمة، فإنما يعرف بالاجتهاد»(١).

وخلاصة المسألة: أن مفهوم المناط إذا أضيف إلى التحقيق فإنه لا يقتصر عند الأصوليين على الوصف الظاهر المنضبط، والمعبَّر عنه بالعلّة، وإنما يشملُ كل معنى كليّ تندرج تحته جزئيات كثيرة، ويكون البحث عن الجزئيات التي تتضمن معنى كليّاً، داخلاً في صميم النظر في تحقيق المناط.

ولعل تحقيق المناط يزداد جلاء ووضوحاً من خلال المقارنة بينه وبين غيره من المصطلحات القريبة والمشابهة، ولأجل ذلك عقدت الفرع الثاني.

---

(١) المستصفى: ٢/ ٢٣٨.

الفرع الثاني

الفرق بين تحقيق المناط وغيره من المصطلحات المقاربة والمشابهة

يتشابه مصطلح "تحقيق المناط" مع غيره من المصطلحات الأصولية الأخرى، وسأتولى في هذا الفرع، بيان الفرق بين تحقيق المناط من جهة، وتلك المصطلحات من جهة أخرى، وذلك على النحو التالي:

- أولاً: الفرق بين تحقيق المناط والقياس.
- ثانياً: الفرق بين تحقيق المناط، وتنقيح المناط وتخريج المناط.

أولاً: الفرق بين تحقيق المناط والقياس:

يعرف القياس بأنه: إلحاق صورة مجهولة الحكم بصورة معلومة الحكم، لأمر جامع بينهما يقتضي ذلك الحكم(١).

وعملية الإلحاق هذه تتطلب – حتماً – النظر في الفرع؛ للتحقق من وجود علة الأصل فيه، إذ لا إلحاق للفرع بالأصل إلا بعد التساوي بينهما في العلة، وهذا النظر الذي يتوجه نحو الفرع – للتحقق من استجماعه لعلة الأصل – هو من قبيل تحقيق المناط كما تقدم.

ومن هنا يتبين: أن تحقيق المناط هو أحد متطلبات عملية القياس؛ لأن القياس يشتمل على ثلاث عمليات:

- الأولى: تخريج العلة من الأصل.
- الثانية: التحقق من وجود العلة في الفرع.

---

(١) هذا تعريف التلمساني للقياس. انظر مفتاح الوصول إلى علم الأصول ص١١٥ وللنظر في تعريفات أخرى انظر: السرخسي/الأصول: ٢/١٤٣، الغزالي /شفاء الغليل١٨، والآمدي/ الإحكام: ٣/ ١٨٤، والقرافي/شرح تنقيح الفصول ص٣٨٣، الطوفي/شرح مختصر الروضة: ٣/٢١٩.

- الثالثة: إلحاق الفرع بحكم الأصل، أو التسوية بين حكم الأصل وحكم الفرع.

وتحقيق المناط، يمثّل العملية الثانية من عمليات القياس، ومن خلاله يتمكن المجتهد من التثبت من وجود المناط في الفرع المسكوت عنه بعد تخريجه من الأصل المنطوق به، ليقوم بعد ذلك بعملية التسوية بينهما في الحكم.

ونظراً لما يمثله تحقيق المناط من أهمية في عملية القياس ذهب بعض الأصوليين - من مثل الطوفيّ - إلى أن تحقيق المناط إذا كان نظراً نحو الفرع للتحقق من وجود علة الأصل فيه، فإنه حينئذ هو عين القياس، وهذا ما صرح به بقوله: «وهذا قياس دون الذي قبله»(١)، أي دون النوع الأول المتمثل في أن يكون هناك قاعدةٌ شرعيةٌ، فيتبين المجتهد وجود مناطها في الفرع. فهذا النوع الأول، يختلف عن النوع الثاني، لأن الأول نظرٌ في انطباق معنى القاعدة على الفروع والجزئيات، أما الثاني: فنظر في انطباق معنى العلّة على الفروع والجزئيات. فاختلفا إذاً من حيث المعنى العام المطلوب تحقيقه.

والذي أراه في ذلك: أن تحقيق المناط ليس هو عين القياس؛ ذلك أن القياس لا يقتصر على كونه تحققاً من وجود علة الأصل في الفرع، وإنما هو - أيضاً - التسوية بينهما في الحكم، بعد التحقق من التساوي بينهما في العلة، كما تقدم آنفاً.

وعليه، فإن تحقيق المناط يمثل إحدى عمليات القياس، ولا يستوعب القياس بجميع عملياته، ويمكن فهم قول الطوفي: «وهذا قياسٌ دون الذي قبله»، أي: وهذا من القياس دون الذي قبله.

ومما تحسن الإشارة إليه هنا: أن القياس يلتقي مع تحقيق المناط في أحد نوعيه فقط، وذلك لما قدمت من أن المناط قد يكون وصفاً ظاهراً منضبطاً، وقد يكون قاعدة شرعية، والقياس يتقاطع مع النوع الأول دون الثاني. ومن هنا قال

---

(١) شرح مختصر الروضة: ٣/ ٢٣٥.

بعض الأصوليين: «إن تحقيق المناط أعم من القياس»(١) أي: أنه لا ينحصر وجوده في القياس فقط.

ثانيًا: الفرق بين تحقيق المناط وتنقيح المناط وتخريج المناط:

يعرف تنقيح المناط اصطلاحا: بأنه النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على أنه علة من غير تعيين، بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار، مما اقترن به من الأوصاف(٢).

مثال ذلك: ما جاء من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال: بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذ جاءه رجل فقال: يا رسول الله هلكت! قال: ما لك؟ قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (هل تجد رقبة تعتقها؟) قال: لا، قال: (فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟) قال: لا. قال: (فهل تجد إطعام ستين مسكيناً؟) قال: لا، قال: فمكث النبي صلى الله عليه وسلم، فبينما نحن على ذلك أُتِيَ النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيها تمر- والعَرَق: المكتل - قال: أين السائل؟ فقال: أنا. قال: (فخذ هذا فتصدق به). فقال الرجل: على أفقر مني يا رسول الله؟! فوالله ما بين لابتيها - يريد الحرتين - أهل بيت أفقر من أهل بيتي! فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنيابه ثم قال: (أطعمه أهلك)(٣).

---

(١) انظر: المصدر السابق: ٣/٢٣٦.

(٢) اعتمدت -هنا- على مفهوم تنقيح المناط عند الجمهور، وهناك تعريفاتٌ أخرى لتنقيح المناط. منها: ما ذكره البيضاوي في قوله: " تنقيح المناط: بأن يبين إلغاء الفارق ". قال الاسنوي: " تنقيح المناط: هو أن يبين المستدل إلغاء الفارق بين الأصل والفرق، وحينئذٍ فيلزم اشتراكهما في الحكم ". انظر: الآمدي/الاحكام:٣ / ٣٠٣ وانظر أيضاً: الغزالي/ المستصفى: ٢/٢٣٩ والطوفي شرح مختصر الروضة: ٣/٢٧٣، وابن السبكي /الإبهاج: ٣/٨٩، الإسنوي/ نهاية السول: ٣/١٠٠، والزركشي/البحر: ٥/٢٥٧.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الصوم، باب اذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء، فيتصدق عليه، حديث (١٩٣٦).

وقد جاء في روايات أخرى: أن هذا الرجل كان أعرابياً أتى إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو ينتف شعره، ويضرب نحره، ويقول: هلك الأبعد(١)... الحديث.

فتنقيح المناط يعتمد على إلغاء الأوصاف التي وردت في النص، ولا تصلح أن تكون علة ولا جزءاً من علة، فكون هذا الرجل أعرابياً لا أثر له في الحكم، فيلحق به من ليس أعرابياً، وكون الوطء في زوجة لا أثر له، فيلحق به الوطء في أمةٍ أو أجنبية، وكونه لاطماً وجهه وصدره، لا أثر له - أيضاً -، فيلحق به من جاء بسكينة ووقار وثبات، وإنما تم إلغاء هذه الأوصاف جميعها لعدم تأثيرها، بخلوها عن المناسبة مع الحكم، أما الوصف الذي تظهر مناسبته وتأثيره فهو: أنه وقاعُ مُكلَّفٍ، هُتكتْ به حرمةُ عبادة صيام رمضان، وما عدا ذلك من الأوصاف غير المناسبة فهي أوصاف ملغاة ومهدرة(٢).

أما تخريج المناط: فهو الاجتهاد في استنباط علة الحكم الذي دل النص والإجماع عليه، من غير تعرض لبيان علته أصلاً، لا بالصراحة ولا بالإيماء(٣)، نحو ما ورد من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم «أنه نهى عن بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والملح بالملح، إلا مثلا بمثل، يداً بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى»(٤).

فإنه ليس في نص هذا الحديث تصريح ولا تنبيه على علة تحريم الترابي في هذه الأصناف المطعومة، هل هي الطعم؟ أو الطعم والاقتيات؟ أو الكيل، أو

---

(١) أخرجه الشافعي في المسند، كتاب الصوم، باب ما يفسد الصوم وما لا يفسده، حديث رقم (٦٩٦).

(٢) انظر الطوفي/شرح مختصر الروضة: ٣/٢٣٩ والمصادر السابقة.

(٣) انظر: الغزالي/ المستصفى: ٢/٢٤٠، والآمدي/ الإحكام: ٣/٣٠٣ السبكي/ الإبهاج: ٣/٩٠، والزركشي/البحر المحيط ٥/٢٥٧، والقرافي/شرح تنقيح الفصول: ص٣٨٨.

(٤) أخرجه: مسلم/كتاب المساقاة، باب الصرف، بيع الذهب بالورق نقداً، حديث (١٥٨٧) وأبو داود، كتاب البيوع، باب الصرف، حديث (٣٣٤٩).

الوزن مع اتحاد الجنس(١)؟، ولكن المجتهد ينظر في الحديث، ويستنبط العلة بمسالك العلة المعتبرة.

ويتركز دور المجتهد في عملية تخريج المناط على إخراج العلة من الخفاء إلى الظهور، لأنها غير مذكورة في النص، لا صراحة ولا إيماءً، وهذا بخلاف تنقيح المناط الذي تكون العلة فيه مذكورة في النص، ولكن مع أوصاف أخرى مختلطة بها، وهذا ما صرح به القرافي بقوله: «فهذا هو تخريج المناط؛ لأننا أخرجنا العلة من غيب، والأول تنقيح المناط؛ لأنه تصفية وإزالة لما لا يصلح عما يصلح، وتنقيح الشيء إصلاحه»(٢).

ففي تخريج المناط يتناول النص الحكم والمحل دون العلة، وأما في تنقيح المناط فيتناول الحكم والمحل والعلة، ولكن من غير تعيين لها؛ نظراً لاختلاطها مع غيرها من الأوصاف(٣).

وبناء على هذا الفهم لكلّ من تنقيح المناط وتخريجه، يتحرر الفرق بينهما وبين تحقيق المناط وفق النقاط التالية:

أولاً: من حيث الحقيقة والماهية:

وبيان ذلك: أن حقيقة كل من تنقيح المناط وتخريج المناط تختلف عن حقيقة تحقيق المناط؛ ذلك أن التنقيحَ هو إلغاء للأوصاف التي لا تصلح مناطا للحكم الشرعي، والتخريج هو الاجتهاد في استنباط علة الحكم الذي دل النص أو الإجماع عليه، من دون التعرض لعلته، لا تصريحاً ولا إيماءً، وأما التحقيق: فهو النظر في الفرع، للتحقق من وجود علة حكم الأصل فيه بعد معرفة هذه العلة في نفسها.

ثانياً: من حيث الوظيفة والغاية:

وبناء على الاختلاف في الحقيقة والماهية، كان الاختلاف في الوظيفة والغاية، فغاية النظر الاجتهادي في كل من التنقيح والتخريج هي العمل على تعيين مناط الحكم وتحديد علته، والكشف عن الوصف الظاهر المنضبط الذي

---

(١) انظر ما تقدم في المطلب الأول الفرع الأول.

(٢) القرافي/ شرح تنقيح الفصول ص ٣٨٩.

(٣) انظر: ابن السبكي/الإبهاج: ٣/ ٩٠، والزركشي/البحر المحيط: ٥/ ٢٥٧.

يرتبط به الحكم وجوداً وعدماً، بينما غاية النظر الاجتهادي في تحقيق المناط هي العمل على التثبت من مدى وجود العلة في الفرع بعد أن تبينت هذه العلة في نفسها، والى هذا المعنى يشير الزركشي بقوله: «والحاصل أن بيان العلة في الأصل: «تخريج المناط»، وإثباته في الفرع: «تحقيق المناط» أي إذا ظننا أو علمنا العلة ثم نظرنا وجودها في الفرع فهو تحقيق المناط»(١).

ثالثاً: من حيث الجهة التي يتوجه إليها النظر والبحث:

إن النظر والبحث في كل من التخريج والتنقيح يتجه نحو الأصل المنطوق به؛ للتعرف إلى علة حكمه، والكشف عنها، وأما النظر في تحقيق المناط: فإنه يتجه صوب الفرع؛ للتعرف على مدى تحقق علة حكم الأصل فيه.

وهذا المعنى هو ما نبّه إليه الغزالي في معرض بيانه لأنواع النظر الاجتهادي بقوله: «فإن النظر إما أن يكون في الأصل وإثبات علته، فيرجع ذلك إلى تنقيح المناط وتلخيصه، وحذف ما لا مدخل له في الاعتبار، وإما أن يكون في الفرع، ويرجع إلى تحقيق مناط الحكم، أي بيان وجود المناط فيه برمته، وكمال صفاته»(٢).

رابعاً: من حيث الأسبقية:

بما أن كلاً من تنقيح المناط وتخريجه يتوجه نحو الأصل للتعرف إلى علة حكمه، إما عن طريق حذف الأوصاف غير المناسبة، كما هو جار في التنقيح، وإما عن طريق استخراج العلة الخفية بالمسالك المعهودة، وفق ما هو جار في التخريج، فإنه من البدهي أن تكون كلتا العمليتين سابقة على عملية تحقيق المناط، لما هو معلوم بداهةً من أن تحقيق المناط في الفرع يتوقف على العلم بهذا المناط أولاً، وهذا العلم إنما يتحصل عن طريق التنقيح، أو التخريج، أو غيرهما من المسالك والطرق الأخرى.

وبهذا كله يكون قد ظهر المقصود بتحقيق المناط، ووجه التقائه مع غيره من المصطلحات القريبة والمشابهة.

---

(١) البحر المحيط: ٥/٢٥٧.

(٢) الغزالي/أساس القياس: ص٣٧.

المطلب الثاني
أهمية تحقيق المناط

تظهر أهمية تحقيق المناط، وما يضطلع به من دور في عملية الاجتهاد من خلال ما يلي من نقاط:

أولاً: إن تحقيق المناط بنوعيه هو الذي يكفل ديمومة الشريعة الإسلامية وبقاءها وقدرتها على استيعاب سائر الوقائع والنوازل والحوادث؛ «وذلك لما علم – قطعاً – من أن النوازل والحوادث في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد، ويعلم – قطعاً – أنه لم يرد في كل حادثةٍ نصّ، ولا يتصور ذلك أيضاً، والنصوص إذا كانت متناهية – وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى – علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار، حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد»(١).

ومن هنا، فإن المجتهد لا يستغني عن عملية تحقيق المناط في سبيل كشف اللثام عن حكم كل واقعة جديدة، إما عن طريق النظر في مدى تحقق معنى القاعدة التشريعية الكلية في تلك الواقعة، وإما عن طريق القياس الذي يتطلب إلحاق تلك النازلة بأصل قد تقرر حكمه سابقاً، نظراً لاشتراكهما في العلة الواحدة وتساويهما في المناط المشترك. وكلا الأمرين لا يتصور تحققه بمعزل عن تحقيق المناط، ونظراً لتطلب شمول الشريعة وبقائها لهذا النوع من الاجتهاد قرر الإمام ابن تيمية أنَّ الاجتهاد في تحقيق المناط مما اتفق المسلمون عليه، ولا بدَّ منه»(٢) بل هو «مما اتفق عليه المسلمون والعقلاء أيضاً؛ لأنه لا يمكن أن ينص الشارع على حكم كل واقعة وشخص، وإنما يتكلم بكلام عام»(٣)، ويبقى دور المجتهد في تبين مدى انتظام الجزئيات والأفراد في معنى ذلك العام، وهذا هو عين تحقيق المناط.

ثانياً: ومثلما يسهم تحقيق المناط إسهاماً فاعلاً في ديمومة الشريعة الإسلامية وخلودها وبقائها، فإن له دوراً آخر، يتمثل في كونه الوسيلة التي

---

(١) انظر الشهرستاني/ الملل والنحل: ١/ ١٩٩–٢٠٠.

(٢) ابن تيمية/ مجموع الفتاوى: ١٣/ ١١.

(٣) المصدر السابق: ٢٢/ ٣٣٠.

يعول عليها لتطبيق شريعة رب العالمين على أرض الواقع وإنزالها من حيز التنظير والتجريد الذهني إلى ميدان العمل والمشاهدة؛ ذلك لما هو معلوم «من أن الأحكام الشرعية تتسم بالعموم والتجريد: أمّا تجريدها: فلأنها تقع في الذهن متعلقة بمدركها، وأما عمومها: فلأنها لا تختص بواقعة معينة أو شخص معين بالذات، بل تشمل هذه الأحكام المكلفين على الإطلاق والعموم، فالحكم التكليفي قبل مرحلة تطبيقه عام مجرد»⁽¹⁾.

ومن هنا تحتاج هذه الأحكام العامة المجردة إلى البحث عن وقائعها وجزئياتها التي تتضمن معناها الكلي، حتى لا تبقى حبيسة للتصور الذهني المجرد، وهذا المعنى هو ما عبر عنه الشاطبي بقوله: «ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد، يقصد تحقيق المناط، لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات، وما يرجع إلى ذلك منزلات على أفعال مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة فلا يكون الحكم واقعاً عليها إلا بعد معرفةٍ بأنَّ هذا المعين يشمله ذلك المطلق، أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلاً وقد لا يكون، وكله اجتهاد»⁽²⁾.

مثال ذلك أن القاعدة الشرعية القضائية تقرر إن «البينة على المدعي واليمين على من أنكر»⁽³⁾، والقاضي لا يمكنه إنفاذ هذه القاعدة، ومطالبة الخصوم بما عليهم من اليمين أو البينة إلا بعد التمييز بين المدعي و المدعى عليه، وهو أصل القضاء⁽⁴⁾، ولا يتحقق هذا التمييز إلا بنظر واجتهاد في الأفراد

---

(١) الدريني: الدكتور محمد فتحي/الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب: ص٣٨.

(٢) الموافقات: ٥/ ١٧.

(٣) أصل هذه القاعدة: حديث للرسول صلى الله عليه وسلم: "لو يُعْطى الناس بدعواهم لادعى أناس دماء رجال وأموالهم، ولكن اليمين على المدعى عليه" أخرجه مسلم، كتاب الأقضية، باب اليمين على المدعى عليه حديث رقم (١٧١١).

(٤) يميز جمهور الحنفية بين المدعي والمدعى عليه بأن المدعي هو من إذا ترك الخصومة لا يجبر عليها. والمدعى عليه من إذا تركها يجبر عليها. انظر: السرخسي/ المبسوط ١٧/ ٣١، الكاساني/ بدائع الصنائع: ٦/ ٢٢٤، الزيلعي/ تبيين الحقائق: ٤/ ٢٩١. وهناك معايير أخرى للتمييز بينها، يرجع فيها تفصيلاً إلى: ياسين: أ.د. محمد نعيم/ نظرية الدعوى بين الشريعة الإسلامية، وقانون المرافعات المدنية/ ص ١٧٧ ـ ١٩٥.

الذين ينطبق عليهم معنى المدعي والأفراد الذين ينطبق عليهم معنى المدعى عليه، وهذا من صميم تحقيق المناط، وبدونه تبقى القاعدة التي تحكم طريقة الفصل في الخصومات محلقة في فضاء التنظير، وبعيدة عن الواقع والتطبيق(١).

ولأن تحقيق المناط مرتبط بقيام التكليف على أرض الواقع، كان الاجتهاد فيه غير منقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك لا يكون إلا عند قيام الساعة وهذا ما يوضحه الشاطبي بقوله: «الاجتهاد على ضربين: أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع اصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة. والثاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا.

فأما الأول: فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه: أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، ولكن يبقى النظر في تعيين محله(٢).

ثالثاً: زد على ذلك كله أن تحقيق المناط أمر ضروري لكل مكلف؛ حتى يتمكن من الامتثال للتكليف، «فهو لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفت، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه»(٣)؛ وذلك لأن المكلف بحاجة إلى تنزيل أفعاله على وفق قواعد الشريعة؛ حتى يكون ملتزما بالتشريع، «فإذا سمع العامي - مثلا - أن الزيادة الفعلية في الصلاة - سهواً - من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها، إذا كانت يسيرة فمغتفرة، وإن كانت كثيرة فلا، فوقعت له في صلاته زيادة، فلا بدَّ له من النظر فيها؛ حتى يردها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد ونظر، فإذا تعيَّن له قسمها، تحقق له مناط الحكم»(٤).

كذلك «إذا علم المكلف أن كل محدث فعليه الوضوء للصلاة، وأراد النظر

---

(١) انظر هذا المعنى في الموافقات: ٥/ ١٩.
(٢) الموافقات: ٥/ ١٢-١٣.
(٣) المصدر السابق: ٥/ ١٩.
(٤) الموافقات: ٥/ ١٦-١٧.

هل هو مخاطب بالوضوء أم لا؟ فينظر هل هو محدث أو لا؟ فإذا تحقق الحدث؛ فقد حقق مناط الحكم، فيرد عليه أنه مطلوب بالوضوء، وإن تحقق فقده فكذلك، فيرد عليه أنه غير مطلوب بالوضوء»(١).

وهكذا يتحصَّلُ من كل ما سبق أهمية تحقيق المناط للمجتهد؛ حتى يتمكن من الكشف عن حكم النوازل التي لم يرد بعينها نصّ خاص، وحتى يستطيع تطبيق قواعد الشريعة وأصولها العامة على الجزئيات التي يتحقق فيها معنى تلك الكليات، وللمكلف العادي أيضاً؛ حتى يستطيع الامتثال لأحكام الشريعة، والالتزام بجملة تكاليفها، والنهوض بأوامرها ونواهيها.

---

(١) انظر الموافقات: ٣/ ٢٣١.

المطلب الثالث

تقسيمات تحقيق المناط

تختلف أقسام تحقيق المناط، تبعاً لاختلاف الاعتبار الذي انبثقت عنه عملية التقسيم، والناظر في هذه الأقسام يستطيع أن يردها إلى أربعة اعتبارات أساسية:

- الاعتبار الأول: من حيث المناط المطلوب تحقيقه.
- الاعتبار الثاني: من حيث الجلاء والخفاء.
- الاعتبار الثالث: من حيث تطلبه للاجتهاد والنظر.
- الاعتبار الرابع: من حيث العموم والخصوص.

وأعرض هذه الاعتبارات وفق ما ظهرت لي على النحو التالي:

التقسيم الأول: باعتبار المناط المطلوب تحقيقه:

قدّمت عند بياني لحقيقة تحقيق المناط: أن المناط المطلوب التحقق من وجوده في آحاد الصور والمسائل إما أن يكونَ وصفاً ظاهراً منضبطاً، وهو ما اصطلح على تسميته بالعلة، وفي هذه الحالة يدخل تحقيق المناط ضمن عملية القياس. وإما أن يكون معنى قاعدة شرعية، أو أصل كلي عام، فيبحث المجتهد عن الصور والمسائل التي ينطبق عليها هذا المعنى. وقد سبق أن أشرت إلى قول الطوفي: «أما تحقيق المناط فنوعان: أحدهما: أن يكون هناك قاعدة شرعية متفق عليها أو منصوص عليها، وهي الأصل، فيتبين المجتهد وجودها في الفرع.

والنوع الثاني: أن يعرف علة حكم ما في محله بنص أو إجماع، فيتبين المجتهد وجودها في الفرع»(١).

وهذا النوع الأول يجعل من عملية تحقيق المناط أمراً ضرورياً ولازماً عند

---

(١) شرح مختصر الروضة: ٣/٢٣٣.

تطبيق كل معنى شرعي عام على وقائعه وجزئياته وأفراده، فالحكم بتحقق معنى العام الكلي على جزئياته يتطلب عملية تحقيق للمناط أولاً، ومن هنا فإن كل دليل شرعي عام لا يمكن تنزيله على محالّه، إلا من خلال نظر في تحقيق المناط؛ ذلك أن كل دليل شرعي مبني على مقدمتين:

- الأولى: راجعة إلى الحكم الشرعي العام المطلق، بقطع النظر عن متعلقاته.
- الثانية: راجعة إلى تحقيق المناط، عن طريق تنزيل هذا الحكم العام على جزئياته التي يصدق عليها معناه(١).

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِۚ﴾(٢) حيث تكشف هذه الآية الكريمة عن حكم عام كلي، يتمثل في تحريم كل أشكال التعاون على الإثم والعدوان، دون تحديد وتفصيل للجزئيات، والوقائع التي يصدق عليها هذا التعاون، وهذه هي المقدمة الأولى.

فإذا نظرنا إلى الوقائع التي يصدق عليها معنى التعاون على الإثم والعدوان كان هذا نظراً في تحقيق المناط، وهو راجع إلى المقدمة الثانية، كالنظر مثلاً في إعانة أعداء الإسلام اقتصادياً بترويج بضائعهم في بلاد المسلمين، وجعل البلاد الإسلامية كلاً مباحاً لهم ينهبون ثرواته، ويستولون على مقدراته وإمكاناته، فإذا حكمنا بانطباق معنى التعاون على الإثم على مثلِ هذا النوع من أنواع الإعانة، كنا بذلك قد حصلنا المقدمة الثانية.

وبعدها تأتي النتيجة، وهي: تحريم هذا التعاون، لأنه مندرج تحت باب التعاون على الإثم والعدوان.

ويطلق الإمام الشاطبي على المقدمة الأولى اسم: مقدمة نقلية، وعلى المقدمة الثانية اسم: مقدمة نظرية، لكونها تحتاج إلى نظر للجزئية؛ للتحقق من انطباق المعنى الكلي عليها.

---

(١) انظر: الشاطبي/ الموافقات: ٣/ ٢٣١.

(٢) المائدة من آية ٢.

وينبغي أن تكون المقدمة النقلية مسلَّمة، بحيث لا تحتاج إلى نظر وتأمل إلا من جهة تصحيحها فقط.

ويوضح – رحمه الله – هذا المعنى بقوله: «فإذا قلت: كل مسكر حرام، فلا يتم القضاء عليه، بحيث يشار إليه ليستعمل أو لا يستعمل، لأن الشرائع إنما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة ما هم فاعلون، فإذا شرع المكلف في تناول خمر – مثلاً – قيل له: أهذا خمر أم لا؟ فلا بد من النظر في كونه خمراً أو غير خمر، وهو معنى تحقيق المناط، فإذا وجد فيه أمارة الخمر، أو حقيقتها بنظر معتبر قال: نعم، هذا خمر، فيقال له: كل خمر حرام الاستعمال، فيجتنب. وكذلك إذا أراد أن يتوضأ بماء، فلا بد من النظر إليه: هل هو مطلق أم لا؟ وذلك برؤية اللون، وذوق الطعم، وشم الرائحة، فإذا تبين أنه على أصل خلقته، فقد تحقق مناطه عنده، وأنه مطلق، وهي المقدمة النظرية، ثم يضيف إلى هذه المقدمة ثانية نقلية، وهي أن كل ماء مطلق، فالوضوء به جائز» إلى أن قال: «فالحاصل أن الشارع حكم على أفعال المكلفين مطلقة ومقيدة، وذلك مقتضى إحدى المقدمتين، وهي النقلية، ولا ينزل الحكم بها إلا على ما تحقق أنه مناط ذلك الحكم على الإطلاقات، أو على التقييد، وهو المقدمة النظرية»(١).

من هنا أخلص إلى أن المناط المطلوب تحقيقه بنوعيه يمكن تبسيط عرضه من خلال مقدمتين، يكون المناط فيهما هو الحد الجامع المشترك بينهما، والذي يجعل من المقدمة الصغرى مندرجة في المقدمة الكبرى(٢)، وصور ذلك كثيرة، منها:

كل مسكر حرام. فهذه مقدمة كبرى، والنبيذ مسكر. فهذه مقدمة صغرى، فالنبيذ حرام. وهذه هي النتيجة.

---

(١) الموافقات: ٣/ ٢٣١–٢٣٢.

(٢) يعبِّر المناطقة عن الحد المتكرر في القضيتين بالحدِّ الأوسط، كونه وسيطاً جامعاً بينهما، انظر: د. عبد الرحمن الميداني/ضوابط المعرفة ط٣، دار القلم، دمشق، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م، ص٢٢٨.

والمناط الذي جرى تحقيقه في النبيذ هنا «الإسكار» وهو يمثل وصفاً ظاهراً منضبطاً، أو ما اصطلح على تسميته بالعلة.

ومثاله في القواعد الأصولية: أن يقال مثلاً: «النهي يقتضي الفور والدوام على ترك المنهي عنه»(١) فهذه مقدمة كبرى. وقوله تعالى ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ﴾(٢) نهي عن الاقتراب من الزنا، فهذه مقدمة صغرى، فيكون الحكم فورية المبادرة إلى عدم الاقتراب من الزنا، وضرورة المواظبة على تركه والبعد عنه، وهذه هي النتيجة.

ومثله -أيضاً- ما جاء في القاعدة الفقهية «ما جاز لعذر بطل بزواله»(٣) فهذه مقدمة كبرى، والفطر في رمضان جاز لعذر المرض، فهذه مقدمة صغرى، فيبطل بزواله، وهذه هي النتيجة.

وهكذا تمثل المقدمة الصغرى - في جميع الأمثلة المتقدمة - الواقعة، أو الجزئية، وقد تحقق المناط فيها تحققاً كاملاً، الأمر الذي استدعى اندراجها تحت المقدمة الكبرى، والوصول إلى الحكم أو النتيجة.

التقسيم الثاني: من حيث الجلاء والخفاء

إن انطباق العلة أو مضمون القاعدة الشرعية على الجزئيات والفروع، قد يكون جلياً ظاهراً في بعض الصور والوقائع، وقد يكون دقيقاً خفياً في صور ووقائع أخرى، فدرجة ظهور المناط في الجزئيات ليست على وزانٍ واحد.

وهذا ما وضحه الإمام الغزالي بقوله: «إنه إذا بان لنا بالنص -مثلا- أن الربا منوط بوصف الطعم، بقوله: لا تبيعوا الطعام بالطعام»(٤)، أو بتصريحه -مثلا- بأنه لأجل الطعم، فيتصدى لنا طرفان في النفي والإثبات واضحان، أحدهما:

---

(١) انظر: آل تيمية/ المسودة، ص٨١، وأمير بادشاه/ تيسير التحرير: ١/٣٧٦، ابن اللّحام/القواعد والفوائد الأصولية، ص١٩١.

(٢) الإسراء: ٣٢.

(٣) انظر: السيوطي/الأشباه والنظائر، ص٨٥، وابن نجيم/ الأشباه والنظائر، ص٨٦.

(٤) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وإنما وقفت عليه بلفظ: "الطعام بالطعام، مثلاً بمثل" وقد تقدَّم تخريجه.

الثياب والعبيد والدور والأواني، فإنها ليست مطعومة قطعاً، والثاني: الأقوات والفواكه والأدوية، فإنها مطعومة قطعا.

وبينهما أوساط متشابهة، ليس الحكم فيها بالنفي والإثبات جلياً: كدهن الكتان(١)، ودهن البنفسج(٢)، والطين الأرمني(٣)، والزعفران(٤)، وأنها معدودة من المطعومات أم لا؟ فيحتاج إلى نوع من النظر في تحقيق معنى الطعم فيها أو نفيه عنها»(٥).

وقال أيضا: «وكذلك إذا بان لنا بالنص أن بيع الغرر منهي عنه، فنعلم أن بيع الآبق والطير في الهواء، والسمك في الماء غرر، وبيع العبد الغائب المطيع ليس بغرر، أما بيع الحمام الغائب نهاراً اعتماداً على رجوعها بالليل هل هو غرر؟ وبيع الغائب هل هو غرر؟ وبيع المشموم دون الشم هل هو غرر؟ فكل ذلك خفيٌّ لا بيّن»(٦).

ويفهم من هذا البيان: أن المناط – من حيث ظهوره في الجزئيات – ليس على نفس المستوى والدرجة، فبعضها يظهر – بجلاء – تحقق المناط فيها، وانتظامها ضمن أفراد القاعدة العامة، وجزئيات أخرى يظهر بوضوح عدم تحقق المناط فيها، وبالتالي فلا ينسحب عليها حكم القاعدة، بينما تقف جزئيات أخرى

---

(١) نبات زراعي من الفصيلة الكتانية، زهرته زرقاء جميلة، يزيدُ ارتفاعه على نصف متر، وثمرتُه عليقة مدورة، تعرف باسم بزر الكتّان، يعتصرُ منها الزيت الحار، وهو المعبَّر عنه بدهن الكتَّان.
انظر الزبيدي/تاج العروس: ١٨/٤٧٢، والمعجم الوسيط: ٢/٧٧٦.

(٢) هو نبات زهري من الفصيلة البنفسجية، يزرع للزينة، ولزهوره، عطر الرائحة.
الزبيدي/تاج العروس: ٣/٣٠٠، والمعجم الوسيط: ١/٧١.

(٣) هو من أنواع الطين، وقد أشار ابن قدامة في المغني: ٦/٥٨، أن الطين الأرمني يُؤكل دواءً، فهو من هذه الجهة أشبه بالمطعومات.

(٤) صبغ معروف، يقال: زعفرت الثوب إذا صبغته بالزعفران.
انظر: الفيروز آبادي/القاموس المحيط: ص٥١٢، والفيومي/المصباح المنير: ١/٢٥٣.

(٥) الغزالي/أساس القياس: ص٣٨.

(٦) المصدر السابق: ص٤٠، وانظر غيرها من الأمثلة من ص٣٨ .٤٠.

وسطاً بين هاتين المرتبتين؛ نتيجة لخفاء تحقق المناط فيها، وهذا الخفاء لا يزول إلا بالاجتهاد والنظر.

ويؤكد الشاطبي -أيضاً- هذا المعنى بقوله: «وثبت عندنا معنى العدالة شرعاً، افتقرنا إلى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة، وليس الناس في وصف العدالة على حدٍّ سواء، بل ذلك يختلف اختلافاً متبايناً، فإذا تأملنا العدول وجدنا لاتصافهم بها طرفين وواسطة، طرف أعلى في العدالة لا إشكال فيه: كأبي بكر الصديق، وطرف آخر وهو: أول درجة في الخروج عن مقتضى الوصف، كالمجاوز لمرتبة الكفر إلى الحكم بمجرد الإسلام، فضلا عن مرتكبي الكبائر المحدودين فيها، وبينهما مراتب لا تنحصر، وهذا الوسط غامضٌ، لا بدَّ فيه من بلوغ حدّ الوسع، وهو الاجتهاد»(١).

هذا، وإن خفاء تحقق المناط في الجزئيات قد يورث عملية التحقيق الظنية والاحتمالية، بحيث لا يقطع المجتهد بوجود المناط في الجزئية، وإنما يغلب على ظنه فقط، فيكون تحقق المناط في الجزئية -حينئذ- ظنياً لا قطعياً، يستوي في ذلك المناط الذي هو بمعنى القاعدة الشرعية، والمناط الذي هو بمعنى العلة، على أن أكثر الأصوليين قد ركّزوا على الظنّية التي تنجم عن تطبيق المناط الذي هو بمعنى العلّة دون المناط الذي هو بمعنى القاعدة، وتناولوا ظنيّة تحقيق المناط في معرض بيانهم للحالات التي يكون القياس فيها ظنيّاً؛ ذلك أن حاصل القياس يرجع إلى مقدمتين؛

إحداهما: أن الحكم في محل النص معلل بالوصف الفلاني.

وثانيهما: أن ذلك الوصف حصل في الفرع، أي: تحقق فيه المناط.

فإذا حصلت الظنية في أيٍّ من هاتين المقدمتين بحيث لم يقطع المجتهد بعلة الحكم، أو لم يقطع بتحقق العلة في الفرع لبس القياس لبوس الظنية، وهذا ما عبر عنه الإمام الفخر الرازي بقوله: «اعتماد القياس على مقدمتين: إحداهما: أن الحكمَ ثبت في الأصل لعلّة كذا. وثانيهما: أن تلك العلّة حاصلة بتمامها في

---

(١) الموافقات: ٥/١٢-١٣.

الصورة الأخرى. فهاتان المقدمتان إن حصل العلم بهما حصلَ العلم بثبوت الحكم في الفرع. وإن حصَلَ الظنُّ بهما حصَلَ الظنُّ بثبوت الحكم في الفرع»(١).

أخلص بعد هذا كله إلى أن المناط سواء أكان وصفاً ظاهراً منضبطا أم كان مضمون قاعدة شرعية كلية، فهو على ثلاثة أقسام من حيث ظهور تحققه في الجزئيات:

- الأول: ما يعلم –قطعاً– تحققه فيه، وهو عند ظهور المناط في الفرع واضحاً جلياً، سواء أكان هذا الظهور مساوياً للأصل أم أولى منه.
- الثاني: ما يعلم –قطعاً– عدم تحققه فيه، و يكون هذا عند انعدام المناط في الفرع بشكل جليّ وظاهر.
- الثالث: ما يتشابه الأمر فيه، مما يحتاج إلى نظر وبحث؛ لإزالة الخفاء ورفع الإشكال؛ لتحديد مدى استجماع هذا الفرع للمناط المعلوم، وهذا النوع يتطلب من المجتهد دراسة للجزئية المعروضة، يستوعب من خلالها جميع عناصرها وتراكيبها؛ ليتوصل بعد ذلك إلى مدى أهليتها، لانطباق المناط عليها، ومن هنا تبرز أهمية الاجتهاد في تحقيق المناط.

التقسيم الثالث: من حيث تطلبه للاجتهاد والنظر:

إن هذا القسم هو بمثابة نتيجة وأثر لما سبق الانتهاء إليه في التقسيم الثاني، فإذا كان تحقق المناط في الجزئيات والفروع، جلياً في بعض الوقائع وخفياً في وقائع أخر، فإن الحاجة إلى الاجتهاد والنظر إنما تتوجه شطر الجزئيات التي خفي فيها هذا التحقق والانطباق، دون القسم الآخر الذي تحقق فيه المناط جلياً ظاهراً، وهذا ما أرشد إليه الغزالي بقوله: «ومنه: ما يتشابه الأمر فيه، ويكون تحقيق ذلك مدركاً بالنظر العقلي المحض، وهو –على التحقيق– تسعة أعشار نظر الفقيه، فتسعة أعشار الفقه: النظر فيه عقلي محض»(٢) ومثله

---

(١) الرازي/المحصول: ٥/ ٣٣٤.
وانظر أيضاً: ابن السبكي/الإبهاج: ٣/ ٢٧-٢٨.

(٢) أساس القياس ص٤٠.

أيضا قول الشاطبي: «وهذا الوسط غامضٌ، لا بد فيه من بلوغ حدّ الوسع، وهو الاجتهاد»(١) والاجتهاد المطلوب -هنا- هو: الاجتهاد في التطبيق من خلال دراسة الواقعة محل الحكم، وبذل الوسع في سبيل التعرف على جميع مكوناتها ومضامينها وملابساتها، للتحقق بعد ذلك من مدى انطباق المناط عليها.

هذا، وإن الباحث في سبب احتياج عملية تحقيق المناط للنظر والتأمل في بعض الوقائع يجد أنه يمكن ردّه إلى أمرين:

الأول: الخفاء الناشيء من نفس الواقعة المعروضة، وهذا يتصور عندما ترد بعض الوقائع التي تستقل بأسماء خاصة، أو أوصاف جديدة لم تعهد من قبل، أو تكون قد احتفت بها ملابسات معينة، الأمر الذي استدعى من الباحث أن يعمد إلى تحليل جميع عناصر تلك الواقعة، في سبيل التعرف على حقيقتها وماهيتها وطبيعتها، وقد سبق تناول ما أورده الغزالي من أمثلة على هذا النوع من الخفاء، عند بيانه للأوساط المتشابهة من مثل: دهن الكتان، ودهن البنفسج، والزعفران التي خفي تحقق مناط الربا فيها، وهو: الطعم، نتيجة لخفاء طبيعتها(٢)، وهو خفاء لا يزول إلا بعد تحليل لجميع عناصر تلك الوقائع، وتفكيك لكل أجزائها ومفرداتها، لتحديد هل هي من المطعومات أو لا؟

ومن أمثلة هذا النوع أيضاً: التطبيقات التي أوردها الحنفية لما اصطلحوا على تسميته باللفظ الخفي، وهو: «اللفظ ظاهر الدلالة على معناه، ولكن عرض له من خارج صيغته ما جعل في انطباقه على بعض أفراده نوع غموض وخفاء، لا يزول إلا بالطلب والاجتهاد، فيعتبر اللفظ خفياً بالنسبة إلى هذا البعض من الأفراد»(٣). مثاله: الخفاء الحاصل من انطباق معنى السرقة على النشال والنباش، فإن لفظ السرقة ظاهر الدلالة على معناه، من حيث كونه أخذ مال

---

(١) الموافقات ٥/ ١٣.

(٢) انظر التقسيم الثاني.

(٣) انظر: الصالح/تفسير النصوص: ١/ ٢٣١، وللتوسع في معنى الخفي انظر: السرخسي/الأصول: ١/ ١٦٧، وأمير بادشاه/ تيسير التحرير: ١/ ١٥٦-١٥٧.

الغير المتقوم خفيةً من حِرز مثله⁽¹⁾، غير أن وجود هذا المعنى الظاهر في كل من النشال والنباش فيه شبهة وغموض، سببها اختصاصهما باسم آخر يعرفان به، حيث إن تغاير الأسماء يومىء إلى تغاير المسميات، فاشتبه الأمر نتيجة لهذا الاختصاص هل هو لنقصان في معنى السرقة أو لزيادة فيها⁽²⁾؟ ولإزالة هذا الخفاء في تحقيق المناط كان لا بد من النظر والتأمل في تلك الوقائع المستقلة، من خلال التحليل لجميع عناصرها، للتمكن بعد ذلك من الحكم عليها هل هي سرقة أو لا؟ وهنا قد تتباين أنظار المجتهدين، وتختلف آراؤهم في الحكم على الواقعة بسبب اختلافهم في مدى تحقق المناط، وإن كانوا قد اتفقوا جميعاً على أصل هذا المناط، وهذا باب واسع من أسباب الاختلاف بين الفقهاء يرجع إلى الاجتهاد في التطبيق.

هذا هو السبب الأول لتطلب عملية تحقيق المناط الاجتهاد والنظر في بعض الوقائع.

أما السبب الثاني فهو: تردد بعض الوقائع والجزئيات بين أكثر من قاعدة شرعية، على نحو لا يظهر فيه للمجتهد القاعدة الأقوى انطباقا، والألصق معنى، والأكثر تحققاً في عين الجزئية المعروضة، إلا بعد عميق النظر والتأمل والاجتهاد، وهنا قد تتباين –أيضاً– أنظار المجتهدين، وتختلف آراؤهم رغم اتفاقهم على سلامة مضمون تلك القواعد، مثال ذلك: اختلاف الفقهاء في وجوب الزكاة في حلي المرأة المصنوع من الذهب أو الفضة، والمستعمل للبس.

فعند النظر إلى منشأ الاختلاف، نجد أنه يرجع إلى أكثر من سبب، أهمها: الاختلاف في تحقيق المناط، وبيان ذلك: أن هناك قاعدتين شرعيتين تتجاذبان هذه الواقعة.

الأولى: أن الذهب والفضة من الأموال المتفق على وجوبِ الزكاة فيها، إذا

---

(١) انظر تفصيل ذلك في: بدائع الصنائع: ٧/٦٥، والشربيني/ مغني المحتاج: ٤/١٥٨، ابن قدامة/ المغني: ١٠/٢٤٠.

(٢) انظر: البخاري/كشف الأسرار: ١/١٣٨.

بلغت النصاب، وحال عليها الحول. لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ ﴿٣٤﴾﴾(١)، ولقوله صلى الله عليه وسلّم: «ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدّي منها حقّها إلا إذا كان يوم القيامة صفِّحت له صفائح من نار، فيُكوى بها جنبه وجبينه وظهره ...»(٢).

والثانية: أن المالَ المرصد لاستعمال مباح، لا تجب فيه الزكاة، كالعوامل من الأنعام التي يستخدمها صاحبها في حرث الأرض، وسقي الزرع، والثياب المتخذة للقنية، لقوله صلى الله عليه وسلّم: «ليس على المسلم في فرسه ولا عبده صدقة»(٣)، قال النووي: «هذا الحديث أصل في أنَّ أموال القنية لا زكاة فيها»(٤).

والحلي يتنازعه معنى كلتا القاعدتين؛ فهو من وجه يتحقق فيه معنى القاعدة الأولى، أي مناطها؛وذلك كونه مصنوعاً من الذهب والفضة، فيأخذ حكمهما في وجوب الزكاة، وهذا ما ذهب إليه الحنفية(٥)، والثوري، ورواية عند الأوزاعي(٦).

وهو من وجه آخر يتحقق فيه مضمون القاعدة الثانية: كونه مالا متخذاً للقنية والاستعمال، لا للادخار والتنمية، فأشبه البقر العوامل والعبدَ المعدَّ للاستعمال لا للتنمية، وهذا ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من المالكية(٧) والشافعية(٨) والحنابلة(٩).

---

(١) التوبة من آية ٣٤.

(٢) أخرجه مسلم في الزكاة، باب إثم مانع الزكاة، حديث (١٨٧).

(٣) أخرجه البخاري في الزكاة، باب ليس على المسلم في فرسه صدقه (١٤٦٤)، ومسلم في الزكاة: باب لا زكاة على المسلم في عبده وفرسه (٩٨٢).

(٤) شرح النووي على صحيح مسلم: ٧/ ٥٤.

(٥) الكاساني/ بدائع الصنائع: ٢/ ١٧، وابن نجيم/ البحر الرائق: ٢/ ٢٤٣.

(٦) الجصاص/مختصر اختلاف العلماء: ١/ ٤٢٩، وابن قدامة/ المغني: ٢/ ٦٠٥.

(٧) الدسوقي / الحاشية على الشرح الكبير: ٢/ ٤٩.

(٨) انظر: النووي/ المجموع: ٦/ ٣٢.

(٩) انظر: ابن قدامة/ المغني: ٢/ ٦٠٥.

ولقد أشار إلى هذا المعنى ابن رشد بقوله: «والسبب في اختلافهم تردد شبه بين العروض وبين التبر والفضة اللتين المقصود منهما المعاملة في جميع الأشياء، فمن شبهه بالعروض التي المقصود منها المنافع أولاً، قال: ليس فيه زكاة، ومن شبهه بالتبر والفضة التي المقصود فيها المعاملة بها أولاً، قال: فيه زكاة»(١) ومقصوده بالمنافع: الانتفاع والاستعمال، وبالمعاملة: كونها ثمناً.

ومن هنا يتبين أن تحقيق المناط في بعض الوقائع يحتاج إلى اجتهاد ونظر، إما بسبب خفاء حقيقة الواقعة، أو بسبب تنازع أكثر من قاعدة لها، وعند وجود أحد هذين السببين فإن أنظار المجتهدين قد تتباين وتختلف وتتعدد، الأمر الذي يكشف عن أن الاختلاف في تحقيق المناط يعتبر من أبرز أسباب الاختلاف بين الفقهاء.

ونظراً لأهمية هذا الموضوع فإنني قد أفردت له المطلب الخامس؛ لأعرض فيه نماذج تطبيقية لأثر الاختلاف في تحقيق المناط في اختلاف الفقهاء، وما ولَّده الاختلاف في تحقيق المناط في بعض المسائل من تعدد في الأقوال الفقهية، وتنوعٍ في الآراء الاجتهادية.

التقسيم الرابع: باعتبار الخصوص والعموم:

ينقسم تحقيق المناط وفق هذا الاعتبار إلى تحقيق المناط العام، وتحقيق المناط الخاص، وأول من نبَّه إلى هذا التقسيم هو الإمام الشاطبي، ويفهم من كلامه أن مقصوده بالمناط العام أنه: النظر في انطباق معنى القاعدة العامة على الوقائع والجزئيات دون الالتفات إلى الظروف الخاصة التي تحتفُّ بتلك الوقائع(٢)، أما المناط الخاص فهو: «النظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية»(٣) أي اعتبار الظروف والملابسات والأحوال الخاصة التي تقترن ببعض المكلفين قبل تطبيق القواعد الشرعية، ذلك لأن ما يلابس

---

(١) انظر: ابن رشد/ بداية المجتهد: ١/ ١٣٨.

(٢) انظر: الموافقات: ٥/ ٢٣.

(٣) الموافقات: ٥/ ٢٣.

بعض المكلفين من الظروف قد يجعل لهم وضعاً خاصاً مختلفاً عن سائر الأفراد الذين يشتركون معهم في أصل المناط العام، ففي تحقيق المناط العام يكون النظر متوجهاً نحو تعيين المناط من حيث هو لمكلفٍ ما، أو لواقعةٍ ما، بقطع النظر عن خصوصية وظروفِ ذلك المكلف أو تلك الواقعة، أمّا في تحقيق المناط الخاص: فإنَّ النظر متوجهٌ نحو خصوصية الظروف التي اقترنت ببعض المكلفين، فجعلت لهم اعتباراً خاصّاً يوجب إيراد قيود على ما ثبت إطلاقه في المناط العام، أو ضم قيود إضافية على القيود الثابتة في المناط العام.

ويفصح الشاطبي عن هذا المعنى بقوله: «وذلك أن الأول- ويقصد المناط العام- نظرٌ في تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما، فإذا نظر المجتهد في العدالة -مثلاً- ووجد هذا الشخص متصفاً بها على حسب ما ظهر له، أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول من الشهادات والانتصاب للولايات العامة والخاصة، وهكذا إذا نظر في الأوامر والنواهي الندبية، والأمور الإباحية، ووجد المكلفين على الجملة أوقع عليهم أحكام تلك النصوص كما يوقع عليهم نصوص الواجبات والمحرمات، من غير التفات إلى شيء غير القبول المشروط بالتهيئة الظاهرة، فالمكلفون كلهم في أحكام تلك النصوص على سواء في الظاهر.

أما الثاني: وهو النظر الخاص، فأعلى من هذا وأدق، وهو في الحقيقة ناشيء عن التقوى المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا﴾(١) وعلى الجملة «فتحقيق المناط الخاص: نظرٌ في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان، ومداخل الهوى، والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف، مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل، هذا بالنسبة إلى التكليف المتحتم وغيره.

ويختص غير المتحتم بوجه آخر وهو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه بحسب وقت دون وقتٍ، وحال دون حالٍ، وشخص دون شخصٍ؛ إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزانٍ واحد»(٢).

---

(١) الأنفال من آية ٢٩.

(٢) الموافقات: ٥/ ٢٥-٢٦.

ويفهم من هذا البيان لحقيقة الفرق بين تحقيق المناط العام والخاص، أن المجتهد في التحقيق الخاص يأخذ بالاعتبار والحسبان الطبيعة الخاصة للجزئيات عند تنزيل الأحكام التكليفية عليها، سواءٌ أكانت تلك الأحكام مما طلبه الشارع طلباً جازماً، وهو ما عبَّر عنه الشاطبي بقوله (التكليف المتحتم)، أم كانت مما طلبه الشارع طلباً غير جازم، وهو ما قصده بقوله (غير المتحتم)، فجميع الأحكام التكليفية تتطلب أثناء تنزيلها على الوقائع والأفراد مراعاة خصائص المكلَّف، والصفات المركوزة في النفس البشرية. ومن هنا يجدر بالمجتهد أن يكون عالماً بواقع المكلفين، وأن يكون محيطاً بمداخل الشيطان، ورغائب النفس البشرية، حتى يحترز أثناء تنزيله للحكم الشرعي على المكلفين من أن يفتح الباب لِسبُلِ الشيطان، ورغائب النفس وشهواتها.

وهذا أمرٌ يستوي فيه المتحتِّم، وغير المتحتِّم من التكليف، وله العديد من الشواهد من سنة الرسول صلى الله عليه وسلم واجتهادات الصحابة رضوان الله عليهم، وسيأتي ذكرٌ لبعضها قريباً.

وخلاصة الأمر: أن المجتهد في تحقيق المناط الخاص يراعي الظروف المحتفَّة بالواقعة أيَّما مراعاة، ويترجم ذلك من خلال القيود التي يضيفها إلى الحكم العام، حتى يكون بعد التطبيق موصلاً إلى غايته وحكمته التي شرِع من أجلها ابتداءً، ولا يكتفي بمجرد انطباق المناط العام عليها؛ لأن الظروف التي احتفَّت بها قد جعلت لها وضعاً خاصّاً تنفرد به عن سائر نظيراتها، الأمر الذي يستدعي التخصيص والتقييد، وهذا ما يؤكده الشاطبي بقوله: فهو- أي المجتهد . يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناءً على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف، فكأنه يخصُّ عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق، لكن ما ثبت عمومه في التحقيق الأول العام، يقيد ما ثبت إطلاقه في الأول، أو يضم قيداً أو قيوداً لما ثبت له في الأول بعض القيود»(١).

---

(١) الموافقات: ٥/٢٦.

الرسول – صلى الله عليه وسلم – يرشد إلى أهمية مراعاة المناط الخاص:

هذا وإن مما يرشد إلى سلامة هذا التأصيل الذي ساقه الشاطبي في تمييزه بين المناط العام والخاص، وأن المجتهد ينبغي أن يراعي واقع الجزئية قبل أن يطبق عليها القواعد العامة: النظر في منهج الرسول – صلى الله عليه وسلم – في تقريره للأحكام، وتوجيهه للإرشادات، فمن ذلك: أنه – صلى الله عليه وسلم – سئل في أوقات مختلفة عن أفضل الأعمال، وخير الأعمال، فأجاب بأجوبة مختلفة، كل واحد منها لو حمل على إطلاقه، لاقتضى مع غيره التضاد في التفضيل، فلقد سئل عليه الصلاة والسلام أي الأعمال أفضل؟ قال «الإيمان بالله»، قال: ثم ماذا؟ قال: «الجهاد في سبيل الله» قال: ثم ماذا؟ قال: «حج مبرور»(١).

وسئل – صلى الله عليه وسلم – أي الأعمال أفضل؟ قال: «الصلاة لوقتها» قال: ثم أي؟ قال: «بر الوالدين» قال: ثم أي؟ قال: «الجهاد في سبيل الله»(٢).

وعن أبي أمامة قال: أتيت النبي – صلى الله عليه وسلم–، فقلت: مرني بأمر آخذه عنك. قال: «عليك بالصوم؛ فإنه لا مثل له»(٣).

وسئل – صلى الله عليه وسلم – أي الإسلام خير؟ قال: «تطعم الطعام، وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف»(٤).

---

(١) أخرجه البخاري كتاب الإيمان، باب من قال:الإيمان هو العمل، حديث رقم (٢٦).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب فضل الجهاد والسير، حديث رقم (٢٧٨٢)، ومسلم كتاب الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، حديث رقم (٨٥).

(٣) أخرجه ابن حبان، كتاب الصوم، باب الصيام لا يعدله شيء من الطاعات، حديث رقم ٣٤٢٥). قال الشيخ شعيب الارنؤوط: "إسناده صحيح، على شرط مسلم، رجاله ثقات، رجال الشيخين، غير رجاء بن حيوة، فمن رجال مسلم" الإحسان: ٨/ ٢١٣.

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب إطعام الطعام من الإسلام، حديث رقم ١، ومسلم كتاب الإيمان، باب بيان تفاضل الإسلام وأي أموره أفضل، حديث رقم (٣٩).

وعنه – صلى الله عليه وسلم–: «خيركم من تعلم القرآن وعلمه»(١).

إلى أشياء كثيرة من هذا النمط، جميعها يدل على أن التفضيل ليس بمطلق، ويشعر إشعاراً ظاهراً أن التفضيل إنما هو بالنسبة إلى الوقت أو الحال أو السائل، أي بالنسبة إلى كل واقعة على خصوصها، وهذا المنهج النبوي هو ما ينبغي على الفقيه تمثله عند بيان الحكم الشرعي، بحيث لا يسلخ الواقعة عن واقعها الذي يكتنفها ويقترن بها(٢).

ومن العلماء الذين تنبهوا إلى أن اختلافات إجابة الرسول عن الأسئلة كانت نتيجة لاختلاف حال السائل أو ظرفه ووقته: الإمام العز بن عبد السلام، وهذا ما صرح به بقوله: «وهذا جوابٌ لسؤال السائل، فيختصّ بما يليق بالسائل من الأعمال؛ لأنهم ما كانوا يسألون عن الأفضل إلا ليتقربوا به إلى ذي الجلال، فكأن السائل قال: أي الأعمال أفضل لي؟ فقال: (برّ الوالدين) لمن له والدان يشتغل ببرهما، وقال لمن يقدر على الجهاد – لما سأله عن أفضل الأعمال بالنسبة إليه: الجهاد في سبيل الله، وقال لمن يعجز عن الحج والجهاد: «الصلاة لأول وقتها» ويجب التنزيل على مثل هذا، لئلا يتناقض الكلام في التفضيلَ»(٣).

كبار الصحابة يلتفتون إلى المناط الخاص في فتاواهم:

وإن هذا النظر الخاص إلى طبيعة الواقعة هو ما تبصَّره عدد من الصحابة الكرام – رضوان الله عليهم أجمعين–، حيث تجد اعتبارهم للظروف الخاصة التي تحتف بمحل الحكم قبل إصدار الاجتهاد أو الفتوى، تجد ذلك مثلاً في ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما «أنه جاءه شيخ يسأله عن القبلة للصائم فرخَّص له، فجاءه شاب فنهاه»(٤) حيث نجد في فتوى ابن عباس–رضي الله

---

(١) أخرجه البخاري كتب فضائل القرآن، باب خيركم من تعلم القرآن وعلمه، حديث رقم ٥٠٢٧.

(٢) انظر غيرها من الأمثلة على الاختلاف في الإجابة نتيجة لاختلاف حال المخاطب: الموافقات: ٥/ ٢٦–٢٧.

(٣) العز بن عبد السلام /قواعد الأحكام في مصالح الأنام: ١/ ٥٦.

(٤) عبد الرزاق /المصنف: ٤/ ١٨٥.

عنه–اختلافاً في الحكم رغم اتحاد الموضوع وهو «قبلة الصائم» وذلك تقديراً منه لاختلاف طبيعة الواقعتين وحالهما، أي مراعاة للمناط الخاص؛ ذلك أن طبيعة الشيخ تختلف عن طبيعة الشاب، فقد تكون التسوية بينهما في الحكم بناءً على اتحادهما في المناط العام سبباً في إفساد صوم الشاب، وذريعةً لانتهاكه حرمة صيام رمضان، ومن أجل ذلك راعى ابن عباس هذا الواقع، وأخذ بعين الاعتبار الأحوال الخاصة التي يمتاز بها الشاب عن الشيخ فنهاه عن القبلة، وهذا عين ما عبر عنه الشاطبي بقوله «اعتبار المناط الخاص».

وتجد ابن عباس يعمل هذا الضرب من ضروب الاجتهاد في التطبيق، في مسألة توبة القاتل، فعن سعد بن عبيدة قال: جاء رجل إلى ابن عباس – رضي الله عنه – فقال: «لمن قتل مؤمنا توبة؟ قال: لا، إلا النار، فلما ذهب قال له جلساؤه: ما هكذا كنت تفتينا، كنت تفتينا أن لمن قتل مؤمناً توبة مقبولة، فما بال اليوم؟

قال: إني احسبه رجلاً مغضباً يريد أن يقتل مؤمناً، قال فبعثوا في أثره فوجده كذلك(١).

لقد راعى ابن عباس رضي الله عنهما في هذه الواقعة المناط الخاص أيما مراعاة، من حيث التفاته إلى حال هذا الرجل وظرفه والهيئة التي جاء فيها، وأدرك بثاقب نظره أن الرجل يسأل عن توبة القاتل من أجل ارتكاب جريمة القتل، فلو أفتاه بالإيجاب –تطبيقاً لمناط القاعدة العامة التي توجب قبول توبة القاتل العمد–، لأفضى ذلك إلى فتح باب القتل وسفك الدماء، وهو نقيض قصد الشارع من قبوله توبة القاتل، فقدّر – رضي الله عنه – المناط الخاص لهذه الواقعة وافتاه بالسلب، حتى لا يكون في فتواه نتائج ضررية تحيق بأنفس الأفراد ودمائهم.

وإن هذا المنهج الذي تمثله ابن عباس في فتواه هو ما ينبغي على المفتي استحضاره أثناء الفتوى، بحيث يراعي حال المستفتي وواقعه أثناء تطبيقه

---

(١) ابن أبى شيبة /المصنف: ٣٦٢/٩.

للقواعد العامة على الواقعة المستفتى عنها؛ ليحافظ بذلك كله على مقصود الشارع من الأحكام، المتمثل بتحقيق مصالح المكلفين.

فقهاء الأمة يعتبرون المناط الخاص في المسائل الفقهية:

هذا، وكما ظهر مفهوم تحقيق المناط الخاص جلياً في فتاوى ابن عباس، فكذلك ظهر في العديد من الأحكام التي قررها الفقهاء في العديد من المسائل والوقائع، فمن ذلك -مثلاً-: ما نصّوا عليه من أن حكم النكاح يختلف باختلاف حال طالب النكاح، وهذا ما صرح به ابن قدامة بقوله: «والناس في النكاح على ثلاثة أضرب.

منهم: من يخاف على نفسه الوقوع في المحظور إن ترك النكاح، فهذا يجب عليه النكاح في قول عامة الفقهاء، لأنه يلزمه إعفاف نفسه وصونها عن الحرام، وطريقه النكاح.

الثاني: من يستحب له، وهو من له شهوة يأمن معها الوقوع في المحظور، فهذا الاشتغال به أولى من التخلي لنوافل العبادة.

الثالث: من لا شهوة له، إما لأنه لم يخلق له شهوة كالعنين، أو كانت له شهوة فذهبت بكبر أو مرض، ففيه وجهان:

أحدهما: يستحب له النكاح، الثاني: التخلي له أفضل، لأنه لا يحصّل مصالح النكاح، ويمنع زوجته من التحصين بغيره، ويضر بها ويحبسها على نفسه، ويعرض نفسه لواجبات وحقوق لعله لا يتمكن من القيام بها، ويشتغل عن العلم والعبادة بما لا فائدة فيه»(١).

فرغم أن الموضوع واحد وهو الزواج، ولكن حكمه قد اختلف تبعاً لاختلاف محل الحكم، وهو المكلف، اعتباراً لحاله وظرفه وطبيعته(٢).

---

(١) ابن قدامة/ المغني: ٧/ ٣٣٦-٣٣٨.

(٢) انظر تفصيل آراء الفقهاء في حكم النكاح تبعا لاختلاف أحوال المكلفين في: الكاساني/ بدائع الصنائع: ٢/ ٢٢٨-٢٢٩، والدسوقي/ الحاشية: ٢/ ٢١٤، والبهوتي/ كشاف القناع: ٥/ ٧، والشربيني/ مغني المحتاج: ٣/ ١٣٥-١٣٧.

وبهذا كله يتبين لنا مقدار مراعاة فقهاء الأمة للظروف والأحوال التي تغشى الواقعة محل الحكم، ويجعلون لها الاعتبار في تشكيل المناط الخاص لتلك الواقعة؛ «إذ ليس من المعقول ولا من المقبول شرعا أن يحكم على واقعة معينة بحكم واحد مهما اختلفت ظروفها وملابساتها؛ ذلك لأن لهذه الظروف تأثيراً في نتائج التطبيق»(١).

كذلك فإن تعرية الواقعة عن الواقع، من شأنها أن تؤدي في كثير من الأحوال إلى نتائج ضررية لا يرتضيها الشارع، ولا يقبلها؛ لأنها على الضد من أصل وضع الأحكام الشرعية، وهذا يحتم على المجتهد أن يراعي مآلات تطبيق القواعد العامة على خصوص الوقائع والصور، وأن يكون تطبيقه للقواعد متبصراً وواعياً، وهذا ما يكشف عنه الشاطبي بقوله: «والنظر في مآلات الأفعال معتبر، مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة؛ وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلف بالإقدام أو الإحجام، إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون مشروعاً لمصلحة تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدّى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة، أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مصلحة تساوي أو تزيد، فلا يصح القول بعدم المشروعية، وهو مجال صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب، جارٍ على مقاصد الشريعة»(٢).

هذا، وإن علماء الأمة إذ أرشدوا إلى مفهوم تحقيق المناط الخاص تأصيلاً وتطبيقاً، فإنهم أرشدوا – أيضاً – إلى أنهم كانوا – رضوان الله عليهم– على

---

(١) انظر: الدريني/ الفقه المقارن: ص٣٨.

(٢) الموافقات: ٥/ ١٧٧.

دراية تامة بأن العملية الاجتهادية لا تنحصر في استفراغ الوسع للوصول إلى الحكم الشرعي، وإنما هي – أيضاً – تطبيق لذلك الحكم على وقائعه وأفراده، آخذين بعين الاعتبار الظروف والملابسات التي تحتف ببعض تلك الوقائع، فتجعل من الصعب تطبيق المناط العام عليها، وتوجب استثناءها؛ حفاظاً على مقاصد الشارع عند التطبيق. ومن هنا فإن المجتهد إذ يثابر من أجل الوصول إلى الحكم الشرعي من دليله التفصيلي، فإنه يثابر – أيضاً – عند تنزيل هذا الحكم المستنبط على وقائعه ومحاله وأفراده التي يتحقق فيها معناه، فالاجتهاد في التطبيق يمضي جنباً إلى جنب مع الاجتهاد في الاستنباط.

وبعد هذه الجولة في تقسيمات تحقيق المناط باعتباراته المختلفة، فإن السؤال الذي يرد: ما هي المعايير التي يلجأ إليها المجتهد في سبيل التحقق من وجود المناط في الفرع؟ وهل ثمة أدوات خاصة يستطيع المجتهد أن يسبر بها الواقعة محلَّ الحكم لضمان تحقق المناط فيها؟.

هذا ما سأحاول الإجابة عليه في المطلب التالي.

المطلب الرابع

معايير التحقق من وجود المناط في الفرع

قدمت في المطلب السابق أن التحقق من وجود المناط في الوقائع المعروضة ليس على وزان واحد، فبعض الوقائع يظهر فيها مناط الأصل جلياً ظاهراً، الأمر الذي لا يحتاج معه المجتهد إلى كبير جهد للوصول إلى حكم تلك الوقائع ما دام المناط متحققاً فيها - قطعاً، أو ظناً - غالباً. ووقائع أخرى يشوب تحقق المناط فيها خفاء ولَبْسٌ وإبهام، الأمر الذي يستدعي من المجتهد بذل وسعه في سبيل التحقق من انطباق المناط عليها، وتبين مقدار تضمن تلك الوقائع للمناط الذي تم تحريره وتحديده وضبطه، وقد سلف إيراد أمثلة على هذا النوع، فلا أعيده؛ خشية التكرار.

وعليه، فإن المجتهد في حال خفاء تحقق المناط في الواقعة المعروضة، بحاجة إلى كواشف تبدّد الخفاء، وترفع الإبهام، وهو ما رأيت تسميته معايير التحقق من وجود المناط.

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن: ما هي هذه المعايير؟ وما حقيقتها؟

لقد وجدت بعد البحث والدراسة وتتبع المسألة في مظانها أن الإمام الغزالي كان له قصب السبق في الإرشاد إلى تلك الأصول وتحديدها، حيث نصّ عليها في موضعين. الأول: في كتابه شفاء الغليل(١)، والثاني: في كتابه أساس القياس(٢) أما في شفاء الغليل فأورد هذه المعايير في معرض بيانه لبرهان الاعتلال، الذي هو الجمع بين الفرع والأصل برابطة العلة، حيث إن هذا البرهان يقوم على مقدمتين ونتيجة، كقولهم(٣): الطعم علة الربا، والطعم موجود في

---

(١) شفاء الغليل ص٤٣٦-٤٣٩.

(٢) أساس القياس: ص٤٠-٤٣.

(٣) المصدر السابق ص ٤٣٥.

السفرجل، فيجري الربا فيه. والغصب علة الضمان، وقد وجد في العقار، فوجب الضمان فيه.

فالمقدمة الصغرى تحتاج إلى تحقيق مناط - كما هو ظاهر - حتى تندرج في المقدمة الكبرى، وقد يقع النزاع فيها، ومن هنا تصدى الغزالي للأصول التي ينبغي استحضارها للتحقق من انطباق العلة في هذه المقدمة، فقال: «أما إذا وقع النزاع في المقدمة الثانية، وهي وجود العلة في الفرع بعد تسليم كون الوصف علة، فهذا يعرف تارة بالحس إن كان الوصف حسياً، وقد يعرف بالعرف، وقد يعرف باللغة، وقد يعرف بطلب الحد، وتصور حقيقة الشيء في نفسه، وقد يعرف بالأدلة الشرعية النقلية»(١).

وأما كتابه أساس القياس - وهو الموطن الثاني الذي كشف به الغزالي عن هذه الأصول(٢) - فقال: «وتلك الأصول التي تدرك النتيجة بها: تارة تقتبس من اللغة فيما يبنى على الاسم، كما في الأيمان والنذور وجملة من أحكام الشرع. وتارة تبنى على العرف والعادة، كما في المعاملة، ومنه يؤخذ تحقيق معنى الغرر، وتحقيق معنى الطعم في دهن البنفسج والكتان والزعفران.

وتارة تبنى على محض النظر العقلي، كالنظر في اختلاف الأجناس والأصناف، فإنه لا يعرف إلا بإدراك المعاني التي بها تتنوع الأشياء، وتختلف ماهيتها وتميزها عن المعاني العارضة الخارجة عن الماهية، التي بها تصير الأشياء أصنافاً متغايرة مع استواء الماهية، وذلك من أدق مدارك العقليات. وتارة تبنى على مجرد الحسّ، كقوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾(٣) فبالحس يدرك أن البدنة مثل النعامة، والبقرة مثل حمار الوحش، والعنز مثل الظبي.

وتارة تبنى على النظر في طبيعة الأشياء وجبلتها وخاصيتها الفطرية، فإن

---

(١) المصدر السابق ص٤٣٧.

(٢) انظر أساس القياس ص٤٠-٤٣.

(٣) المائدة من آية ٩٥.

الماء الكثير إذا تغير بالنجاسة ثم زال تغيره بهبوب الريح وطول الزمان عاد طاهراً»(١).

وبالمقارنة بين المعايير التي قررها الغزالي في «شفاء الغليل»والمعايير التي قررها في «أساس القياس» نجد أنها متقاربة إلى حدّ كبير؛ فالاحتكام إلى اللغة، والعرف، والحس، والإدراك العقلي، للتحقق من وجود المناط في الفرع بعد وجوده في الأصل أصول ومعايير، نص عليها الغزالي في الموطنين، ففي شفاء الغليل عبّر عنها بقوله «فهذا يعرف تارة بالحس، إن كان الوصف حسيّاً، وقد يعرف بالعرف، وقد يعرف باللغة، وقد يعرف بتصور حقيقة الشيء نفسه».

وفي أساس القياس قال: «فهذه خمسة أصناف من النظريات وهي: اللغوية، والعرفية، والعقلية، والحسية...» وهي - كما ترى - أصول واحدة في غالبها، ولكن يمكن أن نلحظ - بعد إنعام النظر وتدقيق البحث - وجود اختلافٍ بين الموطنين في أمرين، وهما:

الاختلاف الأول: أنه في شفاء الغليل ذكر أن من هذه الأصول: «طلب الحد وتصور حقيقة الشيء في نفسه»، أما في أساس القياس فعبر عن هذا الأصل بقوله: «وتارة تبنى على محض النظر العقلي، كالنظر في اختلاف الأجناس والأصناف، فإنّه لا يعرف ذلك إلا بإدراك المعاني التي بها تتنوع الأشياء وتختلف ماهيتها»، فالاختلاف بين الموطنين في هذا الأصل هو اختلاف في اللفظ و العبارة فقط، أما المضمون: فهو واحد، يتمثل في أن من الأصول التي يرجع إليها في تحقيق المناط: النظر العقلي الذي من أنواعه: طلب الحد، وتصور حقيقة الشيء والوقوف على ماهيته، ولذا، فربما تكون عبارته- رحمه الله- في أساس القياس أكثر عموماً واتساعاً مما هي عليه في شفاء الغليل، كونه جعل طلب الحد في الشفاء أصلاً قائماً بذاته، وأما في أساس القياس فأدرجه ضمن النظر العقلي، وهذا هو الصواب؛ لأنَّ التعرف على تحقق المناط من خلال التعرف على حقيقة الشيء، هو قسم من النظر العقلي، وليس قسيماً له.

---

(١) أساس القياس ص٤١.

الاختلاف الثاني: تصريح الغزالي في شفاء الغليل أن من الأصول المعتمدة: الأدلة الشرعية النقلية، وذلك بأن يرد عن الشارع نصٌّ يكشف عن تحقق المناط في الفرع(١)، بينما لا نجده يعرج على هذا الأصل في أساس القياس؛ مكتفياً بالأصول النظرية الخمسة التي حددها هناك: من اللغوية، والعرفية، والعقلية، والحسية، والطبيعية.

وفي المقابل نجد – عند تدقيق المقارنة – أنه أورد أصلا في «أساس القياس» سكت عنه في شفاء الغليل، وهو: «الطبيعي»(٢) أي: التعرف على وجود المناط في الفرع من خلال الاحتكام إلى طبائع الأشياء، وخواصها الفطرية التي أوجدها الله عليها.

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام: ما سبب هذا الاختلاف بين الموطنين؟ وهل ثمة مسوغ أوجب هذا التباين؟ وهل تصريحه بأصل في موطن وسكوته عنه في موطن آخريشي بأن هناك تعارضاً ما؟

الذي يترجح لدي في الإجابة على هذه الأسئلة: أنه لا تعارض، ولا اختلاف فيما أصّل له الغزالي – رحمه الله – في كلا الموطنين، وكل ما هنالك أنه فصّل في موطن ما أجمله في موطن آخر، وبيانه: أنه ربما سكت عن إفراد الأصل الطبيعي بالذكر في شفاء الغليل، كونه وجده نوعاً من أنواع الأصل الحسي، يرشد إلى ذلك المثال الذي مثَّل به على الأصل الحسي في شفاء الغليل والمثال الذي مثَّل به على الطبيعي في أساس القياس، حيث نجدهما في الموطنين مثالاً واحداً، وهو وقوع التراب في الماء الكثير المتغير بالنجاسة، هل يعتبر رافعاً للنجاسة إذا زال التغير؟ ففي الوقت الذي يعتبره مثالاً على الأصل الحسي في شفاء الغليل(٣)، يعتبره مثالاً على الأصل الطبيعي في أساس القياس(٤).

---

(١) انظر شفاء الغليل ص ٤٣٦، ص٤٣٧.

(٢) انظر أساس القياس ص ٤١.

(٣) شفاء الغليل ص ٤٣٦-٤٣٧.

(٤) أساس القياس ص٤١.

وإنَّ مما يؤكد هذا الفهم قول الغزالي في شفاء الغليل – بعد إيراده المثال آنف الذكر – «...ولكن لا نسلم أنَّ التراب مزيل، بل هو ساتر: كالزعفران، والمسك فيعلم ذلك بأدلة حسية طبيعية. فقوله: «بأدلة حسية طبيعية»، دلالة على دمجه هذين الأصلين بأصل واحد، ولعله قد وجد في كتابه أساس القياس أن من المناسب التفصيل في الأصول، على نحو يغدو فيه الأصل الطبيعي قائماً بذاته، ومستقلاً بنفسه، ومنفصلاً عن الأصل الحسي.

وأما عن سكوته في أساس القياس عن دور الدليل النقلي قي تحقيق المناط: فيمكن تسويغه بأن الغزالي إذ بيَّن أصول الكشف عن تحقيق المناط في هذا الموطن، فإنّما تناولها على سبيل الإرشاد إلى أبرز المعالم التي يجدر بالمجتهد، ترسمها إبان نظره في انطباق المناط في الفرع، ولم يكن قاصداً تحديدها، ولا حصرها بتلك الأصول، يدلُّ على ذلك قوله – بعد ذكره للأصول الخمسة–: «فهذه خمسة أصناف من النظريات، وهي: اللغويةُ، والعرفية، والعقلية، والحسية، والطبيعية. وفيه أصناف أخر يطول تعدادها، وهي على التحقيق تسعة أعشار النظر الفقهي»⁽¹⁾ فقوله: «وفيه أصناف أخر» يدل على أنه لا يحصرها بتلك الأصول الخمسة، وإنما يوجه إلى أظهرها وأبرزها فقط.

وبناء على هذا الفهم لكلام الغزالي في الموطنين، يتحصل لدينا أن أصول الكشف عن تحقق المناط في الفرع تتمثل في ستة أصول، تشكل بمجموعها أبرز ما يمكن للمجتهد أن يهتدي به إلى انطباق المناط في الفرع انطباقه في الأصل، وهي:

أولاً: الأدلة النقلية الشرعية: وذلك بأن يحكم بتحقق مناط الأصل في الفرع استناداً إلى الدليل النقلي الشرعي، مثاله: الحكم بتحقق معنى الزنا في اللواط استناداً إلى ما ورد من حديث أبي موسى الأشعري: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا أتى الرجل الرجل فهما زانيان»⁽²⁾ فقد سماهما النبي صلى الله

---

(1) أساس القياس ص ٤٠.

(2) أخرجه البيهقي/ السنن: ٢٣٣/٨ وقال فيه: منكر الإسناد.

عليه وسلم زانيين، فيجب في حقهما حكم الزنا، وفق ما دلَّ عليه منطوق الحديث(١).

ثانياً: مقتضيات اللغة ومقرراتها، فالمعاني اللغوية - حقيقية كانت أم مجازية - تعتبر من أصول التحقق من وجود المناط في الفرع، مثال ذلك: أن يقال: إن العتاق كما يحصل بالألفاظ الحقيقية، فكذلك يحصل بالكنايات المحتملة، ومن هذه الكنايات: لفظة الطلاق، كونها تحتمل إرادة العتاق في أصل اللغة، فالمرجع - إذاً - في الحكم على لفظة الطلاق بأنها تصلح لإرادة العتاق يعرف من خلال مدارك اللغة، ومآخذ الاستعارات والكنايات فيها، وهذا ما يعبر عنه الغزالي بقوله: «وأما مثال اللغوي: فكقولنا: العتاق يحصل بالكناية المحتملة، والطلاق محتمل للعتاق، فيحصل به، فيسلم المقدمة الأولى، وينازع في الثانية، وهي كون الطلاق محتملاً للعتاق، فيطلب من مدارك الكنايات ومآخذ التجاوزات والاستعارات»(٢).

ثالثاً: النظر العقلي: ويعتمد هذا الأصل أكثر ما يعتمد على تصور حقيقة الشيء وماهيته وحده (الجامع المانع)، ثم التحقق من مدى انطباق هذا الحد على الواقعة المعروضة، وصورة ذلك: أن ينازع -مثلاً- في وقوع الغصب على ولد المغصوب، فيقال: إن حقيقة الغصب هي «إثبات يد عادية على المال على وجه تقصر يد المالك عنه، وهذه الحقيقة قد وجدت في ولد المغصوب، مثل ما وجدت في أصله، فيحكم بأنه مغصوب أيضاً»(٣).

---

(١) والقول: بأن اللواط تجري عليه عقوبة الزنا، فيرجم المحصن، ويجلد غيره: هو مذهب المالكية، والحنابلة، والراجح عند الشافعية، وهو رأي أبي يوسف، ومحمد، من الحنفية وبه قال قتادة، والأوزاعي، وأبوثور، وعطاء بن رباح، وسعيد بن المسيب، والحسن النخعي.
انظر: الطحاوي/ مختصر اختلاف الفقهاء: ٣/ ٣٠٤، وابن نجيم/البحر الرائق: ٥/ ١٧، والسرخسي/المبسوط: ٩/٧٨، ومواهب الجليل: ٦/ ٢٩٦، وابن قدامة/ المغني: ٩/ ٥٨، والمرداوي/ الإنصاف: ١٠/ ١٧٦، وابن حزم/المحلّى: ١١/ ٣٨٢.

(٢) شفاء الغليل ص٤٣٧.

(٣) المصدر السابق ٤٣٨.

رابعاً: العرف: حيث يعول على العرف في العديد من القضايا، لتحديد قوة انطباق مناط الأصل في الفرع(١)، ومن ذلك مثلاً: قبض المبيع، فالحكم بتحقق قبض المبيع يختلف بحسب عرف الناس وزمانهم وأحوالهم، فالعرف قد جرى بأنه «يحصل القبض فيما ينقل – كالثياب والحيوان – بنقله، ويحصل القبض فيما يتناول – كالأثمان والجواهر – بتناوله، إذ العرف فيه ذلك»(٢).

خامساً: الحسّ: ويرجع إليه إذا كان مناط الحكم مما يدرك بالحواس، كطهارة الماء التي تعرف بحاسّة البصر، فبها يعرف أنه غير متغير اللون، وحاسّة الذوق التي تفيد أنه غير متغير الطعم، وحاسّة الشم التي تحكم أنه غير متغير الريح(٣). فهذه الأمور الثلاثة: اللون، والطعم، والريح، مرجعها وملاذها إلى الحس(٤).

سادساً: طبيعة الأشياء وخواصها الفطرية: حيث يعتمد تحقيق المناط في بعض القضايا على ما استقرت عليه طبيعة الأشياء وفق ما خلقها الله عليه، ومن ذلك –مثلاً–: أن مناط طهورية الماء الكثير المتغير بالنجاسة هو زوال التغير الذي أحدثته النجاسة(٥)، والحكم بتحقق الطهارة نتيجة لتعرض الماء لهبوب الريح وطول المكث أمر يعرف من خلال إدراك طبيعة الأشياء وآثارها الفطرية، ومن طبيعة الريح وطول الزمان: أن تزيل آثار التغير الذي أحدثته

---

(١) انظر أساس القياس، ص ٤١، وشفاء الغليل ٤٣٧.

(٢) أنظر البهوتي /كشاف القناع: ٣/٢٤٦، والمرداوي /الإنصاف: ٤/٤٦٩، وابن تيمية /مجموع الفتاوى: ٢٩/٤٤٨.

(٣) أصل ذلك ما ورد من حديث أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه، أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الماء لا ينجسه شيء، إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه" أخرجه ابن ماجه، والبيهقي /السنن الكبرى:١/٢٥٩، وهو حديث ضعيف؛ لان في إسناده رشدين بن سعد، وهو ضعيف، انظر: الزيلعي/ نصب الراية:١/١٩٤، على أن المحدثين مع اتفاقهم على ضعف الحديث فإنهم متفقون على صحة معناه، وهذا ما قرره ابن المنذر في كتاب الإجماع، انظر ص ٣٣.

(٤) انظر: الشاطبي/ الموافقات: ٣/٢٣٢.

(٥) أساس القياس ص٤١.

النجاسة في الماء الكثير(١)، بخلاف الطيب – مثلاً – الذي لا يزيل النجاسة بطبيعته، وإنما يخفي ويستر آثارها فقط، ولذا لا يحكم بأنه مطهر للماء، لأنه ساتر لا مزيل(٢).

هذه هي الأصول الستة التي استطعت استخلاصها من كلام الغزالي رحمه الله، ولا يعني هذا نهاية البحث في هذا الموضوع، فقد يوفق غيري من الباحثين المعاصرين إلى استخلاص أصول جديدة، لم أتمكن من الاهتداء إليها رغم طول البحث والدراسة والنظر. وإن مما يسوّغ مواصلة البحث في هذا الاتجاه: تصريح الغزالي نفسه بأن هناك أصولاً كثيرة أخرى يطول تعدادها، وأن ما ذكره إنما هو على سبيل الإجمال لا الحصر، وإن كان . رحمه الله . لم يوضح شيئاً من هذه الأصول، ولم أفلح في الوقوف على أي منها في حدود ما اطلعت عليه، وعذري في هذا القصور أنني قد بذلت جهدي وطاقتي، ولم استطع الوقوف على شيء جديد في الموضوع.

هذا، ورغم ظهور هذه الأصول ووضوحها، وضرورة استحضارها أثناء عملية تحقيق المناط، فإن اعتماد المجتهدين عليها لا يعني بالضرورة حسم الاختلاف بين الفقهاء، ولا يلزم منها التوصل إلى رأي واحد يتفق عليه الجميع، ذلك، أن أنظار المجتهدين تحتمل التباين والاختلاف، نتيجة ظهور وخفاء المناط في الفرع، فمنهم: من يحكم بتحقق المناط بناء على ما بدا له بعد عملية النظر والتقدير، ومنهم: من يحكم بعدم تحققه لوجود فوارق ظاهرة بين الأصل والفرع، وهنا تظهر الاختلافات الفقهية تبعاً للاختلاف في تحقيق المناط.

ونظرا لأهمية هذا الموضوع من حيث إنه يكشف عن واحد من أبرز أسباب الاختلاف بين الفقهاء فقد أفردت له مطلباً خاصاً، وهو المطلب الخامس.

---

(١) انظر: النووي /المجموع: ١/ ١٧٩-١٨٠، والشربيني/ مغني المحتاج: ١/ ٢٢، وابن قدامة /المغني: ١/ ٣٦-٣٧، والمرداوي/ الإنصاف: ١/ ٦٤.

(٢) انظر المصادر السابقة.

المطلب الخامس

أثر الاختلاف في تحقيق المناط في اختلاف الفقهاء

انتهيت في المطلب السابق إلى أن الخفاء في تحقق المناط في الفرع، من شأنه أن يورث اختلاف أنظار المجتهدين في المسألة الواحدة، رغم اتفاقهم على أصل المناط المطلوب تحقيقه، وفي هذا المطلب الخاص أعرض بعض الوقائع التي اتفق الفقهاء فيها على أصل المناط، واختلفوا في تحقيقه، الأمر الذي أدى إلى تعدد أقوالهم في المسألة الواحدة، وما سأقوم بعرضه هو عدة نماذج عملية اخترتها في سبيل الكشف عن واحد من أبرز أسباب الاختلاف بين الفقهاء حين يختلفون في التطبيق رغم اتفاقهم على الأصل، والمسائل التي اخترتها هي:

- بيع ما يكمن في الأرض.
- حكم قطرة الأذن للصائم.
- عقوبة متعاطي الحشيشة.

المسألة الأولى: بيع ما يكمن في الأرض.

لا خلاف بين الفقهاء أن الغرر الذي يؤثر على العقد فيجعله فاسداً هو: الغرر الكثير الذي يكون غالباً في العقد؛ حتى إن العقد يوصف به(١): كبيع الثمر قبل بدو صلاحه، وبيع حَبَلِ الحَبَلَةِ، وبيع السمك في الماء، والطير في الهواء، وغيرها من العقود التي تنطوي على أمر خفي مستور العاقبة، لا يعلم أيحصل المعقود عليه معه أم لا يحصل(٢).

---

(١) استفدت هذا من تعريف الباجي للغرر الكثير، وذلك في قوله: "ما كثر فيه الغرر وغلب عليه، حتى صار البيع يوصف ببيع الغرر، فهذا لا خلاف في المنع منه. وأما يسير الغرر فإنه لا يؤثر؛ لأنه لا يكاد يخلو عقد منه "انظر: المنتقى:٥/ ٤١.

(٢) هذا ما صرح به محمد علي في تمييزه بين الغرر المغتفر وغير المغتفر بقوله: "ما لا يحصل معه المعقود عليه أصلاً، وما يحصل المعقود عليه دنياً نزراً، وما يحصل معه غالب المعقود عليه، فيجتنب الأولان، ويغتفر الثالث "تهذيب الفروق: ١/ ١٧٠.

ولا خلاف بينهم -أيضاً-: أن الغرر إذا كان يسيراً بحيث لا يخلو منه عقد، ويحصل معه غالب المعقود عليه، فلا تأثير له في العقد(١)، كبيع الجبة المحشوة، وإن لم ير حشوتها، وبيع الدار، وإن لم ير أساسها، والإجارة على دخول الحمام، رغم اختلاف الناس في استعمال الماء ومكثهم في الحمام.

وحصل الاختلاف بين الفقهاء في بعض الوقائع، نتيجة لاختلافهم في المعنى المتحقق في تلك الصور، هل هو الغرر الكثير الذي يجعل العقد فاسداً؟ أو هو الغرر اليسير الذي لا تأثير له على العقد؟ وهذا المعنى هو ما عبَّر عنه الإمام النووي بقوله: «الأصل أن بيع الغرر باطل؛ لهذا الحديث . يقصد «نهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر»(٢) – والمراد: ما كان فيه غرر ظاهر يمكن الاحتراز عنه، فأما ما تدعو إليه الحاجة ولا يمكن الاحتراز عنه كأساس الدار، وشراء الحامل مع احتمال أن الحمل واحد أو أكثر، أو ذكر أو أنثى، ونحو ذلك فهذا يصح بيعه بالإجماع، ونقل العلماء الإجماع -أيضاً- في أشياء غررها حقير، منها: أن الأمة أجمعت على صحة بيع الجبة المحشوة، وإن لم ير حشوها، وأجمعوا على جواز إجارة الدار وغيرها شهراً، مع أنه قد يكون ثلاثين يوماً، وقد يكون تسعة وعشرين، وأجمعوا على جواز الشرب من ماء السقاء بعوض، مع اختلاف الناس في استعمال الماء، أو مكثهم في الحمام ...»إلى أن قال: «وقد تختلف العلماء في بعض المسائل: كبيع العين الغائبة، وبيع الحنطة في سنبلها، ويكون اختلافهم مبنياً على هذه القاعدة، فبعضهم يرى الغرر يسيراً لا يؤثر، وبعضهم يراه مؤثراً، والله أعلم»(٣).

وظاهر من هذا التوجيه الذي ساقه النووي: أن سبب الاختلاف في وصف بعض العقود بأنها من قبيل الغرر الكثير المؤثر أو اليسير غير المؤثر، لا يرجع إلى اختلاف في أصل قاعدة " ان الغرر الكثير مفسدٌ للعقد" وإنما يرجع إلى

---

(١) انظر: الباجي/ المنتقى: ٥/ ٤١، ابن رشد الجد/المقدمات والممهدات: ٢/ ٢٢٢.

(٢) أخرجه مسلم، كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصاة وبيع الغرر، حديث ١٥١٣.

(٣) النووي /المجموع: ٩/ ٢٤٦.

الاختلاف في انطباقِ مناطها، وهو الغرر الكثير، على بعض الصور والوقائع، أي أنه يرجع عند التأمل إلى الاختلاف في تحقيق المناط.

ومن المسائل التي حصل الاختلاف في حكمها نتيجة الاختلاف في تحقيق المناط: مسألة بيع ما يكمن في باطن الأرض قبل قلعه، وهي المغيبات من النباتات التي تكمن في باطن الأرض: كالبصل، والثوم، والجزر، واللفت، وغيرها، مما يكون المقصود منه ما في باطن الأرض لا ظاهرها(١)، فهل يكون بيع هذه المغيبات الكامنة قبل قلعها، من قبيل البيع الذي تحقق فيه معنى الغرر الكثير المؤثر، أو اليسير غير المؤثر؟

لقد ظهر للفقهاء في هذه المسالة اتجاهان:

الاتجاه الأول: ويمثله الحنفية(٢)، والمالكية(٣)، وابن تيمية(٤)، وابن القيم(٥)، حيث ذهبوا إلى جواز هذا البيع إذا انضمت إليه جملة من القيود والضوابط التي تخفِّف من فداحة الغرر الذي ينجم عن غياب المبيع داخل الأرض، فتجعله من قبيل العقود التي يتحقق فيها معنى الغرر اليسير، على تفصيل بينهم في هذه الضوابط والقيود التي ينبغي تحققها، ليكون هذا العقد مندرجا في زمرة الغرر اليسير المعفو عنه.

الاتجاه الثاني: ويمثله الشافعية(٦)، وجمهور الحنابلة(٧)، وذهبوا إلى حرمة بيع المغيبات قبل قلعها؛ لأن كمونها في الأرض واستتارها عن عين المشتري،

---

(١) انظر: درادكة: د. ياسين/نظرية الغرر في الشريعة الإسلامية دراسة مقارنة: ص٢٢٧. والضرير: د. الصديق/الغرر وأثره في العقود ص١٨٩.

(٢) انظر: الجصاص/مختصر اختلاف الفقهاء:٣/ ٨٠، وابن عابدين/رد المحتار: ٥/ ٥٢.

(٣) انظر: الزرقاني /شرح موطأ مالك: ٣/٣٣٧، والعبدري/ التاج والإكليل:٤ /٢٩٤، والنفراوي/الفواكه الدواني: ٢/ ١٣٠.

(٤) ابن تيمية/القواعد النورانية: ص١٤٦-١٤٧.

(٥) ابن القيم/إعلام الموقعين: ٤/ ٥.

(٦) انظر: الشافعي / الأم: ٣/٦٦، والنووي/المجموع: ٩/٣٠٨، والرملي/نهاية المحتاج: ٣/٤٢٣.

(٧) انظر: ابن قدامة/ المغني:٤ /٢٠٨، والكافي: ٣/ ٨٠.

يؤدي إلى خفاء عاقبتها، فلا يدرى أتحصل أم لا تحصل، وهذا يصيّر العقد من قبيل الغرر الكثير لا اليسير.

فأضحى سبب الاختلاف بين الاتجاهين راجعاً إلى الاختلاف في تحقيق المناط، وهذا ما كشف عنه ابن رشد بقوله: «واللفت والجزر والكرنب جائز – عند مالك – بيعه إذا بدا صلاحه، وهو استحقاقه للأكل، ولم يجزه الشافعي إلا مقلوعاً؛ لأنه من باب بيع المغيب»إلى أن قال: «والسبب في اختلافهم هل هذا من الغرر المؤثر في البيوع؟ أم ليس من المؤثر؟ وذلك أنهم اتفقوا أن الغرر ينقسم بهذين القسمين، وأن غير المؤثر هو اليسير، أو الذي تدعو إليه الضرورة، أو ما جمع الأمرين»(١).

ونظراً لتردد المسألة بين الغرر المؤثر والغرر غير المؤثر اختلف الفقهاء في الحكم عليها، وظهر لهم اتجاهان كما أسلفت آنفا، والذين ذهبوا إلى الجواز اختلفوا في الشروط التي يجب تحققها حتى يكون الغرر الموجود في العقد يسيراً لا كبيراً، ويمكن عرض آرائهم على النحو التالي:

أولا: ذهب الحنفية إلى جواز بيع المغيبات بشرطين:

- الأول: أن تكون قد نبتت في باطن الأرض، وعلم وجودها وقت البيع.
- والثاني: أن يثبت للمشتري خيار الرؤية بعد قلعها، فإن شاء أخذها، وإن شاء ترك(٢).

ثانيا: أما المالكية: فإنهم وإن كانوا يوافقون الحنفية في أن هذا العقد لا يعتبر من قبيل العقود التي يتحقق فيها الغرر المؤثر، إلا أنهم يخالفونهم في القيود التي ينبغي تحققها، حتى يتفادى تحقق الغرر المؤثر فيها، وهذه القيود هي(٣):

---

(١) ابن رشد /بداية المجتهد: ٢/١٥٧.

(٢) انظر: مختصر اختلاف الفقهاء: ٣/ ٨٠، وابن عابدين/رد المحتار: ٥/ ٥٢.

(٣) انظر هذه الشروط – تفصيلا – في الدسوقي/الحاشية على الشرح الكبير: ٣/ ١٨٦.

١ – أن يرى المشتري ظاهرَه، أي الظاهر فوق الأرض؛ لأن الظاهر ينبيء عن حال الباطن، من حيث الإنبات، أو عدم الإنبات.

٢ – أن يقلع شيء منه ويرى، فلا يكفي في الجواز رؤية ما ظهر منه بدون قلع.

٣ – أن يحزر إجمالا، ولا يجوز بيعه حزراً بالقيراط أو الفدان.

ثالثا: ذهب الشافعية إلى تحريم هذا البيع بالكلية، وعبر عن هذا المعنى الإمام الشافعي بقوله: «كل ما كان من نبات الأرض – بعضه مغيب فيها، وبعضه ظاهر – فأراد صاحبه بيعه لم يجز بيع شيء منه، إلا الظاهر منه يُجَزُّ مكانه، فأما المغيب فلا يجوز بيعه وذلك مثل: الجزر، والفجل، والبصل، وما أشبهه، فيجوز أن يباع ورقه مقطعاً مكانه، ولا يجوز أن يباع ما في داخله، فإن وقعت الصفقة عليه كله لم يجز البيع فيه»(١). ويستدرك الشافعي على الحنفية الذين جوَّزوا هذا العقد وأثبتوا للمشتري خيار الرؤية بعد القلع فيقول: «فلو أجزت البيع على هذا، فقلع جزره أو فجله أو بصله فجعلت للمشتري الخيار، كنت قد أدخلت على البائع ضرراً في أن يقلع ما في ركيبه وأرضه التي اشترى، ثم يكون له أن يرده من غير عيب، فيبطل أكثره على البائع»(٢).

رابعاً: رأي الحنابلة: حيث يتجه جمهور الحنابلة في رأيهم إلى ذات وجهة الشافعية، واعتبار هذا البيع من أصناف البيوع التي تحقق فيها الغرر الكبير كون المبيع مستوراً في الأرض، فأشبه بذلك بيع الحمل الغائب في بطن أمه، الذي لا يدرى وصفه ولا حاله، ولا يعلم أيكون أم لا يكون(٣).

ورغم أن هذا هو المنصوص عليه عند الحنابلة، فإن ابن تيمية يرى أن الذي يتوافق وقياس أصول أحمد القول بجواز هذا البيع؛ لوجهين:

أحدهما: «أن أهل الخبرة يستدلون برؤية ورق هذه المدفونات على حقيقتها، والمرجع في كل شيء للصالحين من أهل الخبرة به، وهم يقرون

---

(١) الأم: ٣/٦٦.

(٢) الأم:٣/٦٧.

(٣) ابن قدامة /المغني: ٤/٢٠٨.

بأنهم يعرفون هذه الأشياء، كما يعرف غيرها، مما اتفق المسلمون على جواز بيعه وأوكد.

الثاني: أن هذا مما تمس حاجة الناس إلى بيعه، فإذا لم يبع حتى يقلع حصل على أصحابه ضرر عظيم، فإنه قد يتعذر عليهم مباشرة القلع والاستنابة فيه، وإن قلعوه جملة فسد بالقلع»(١).

ومن خلال هذين الوجهين يظهر لنا أن ابن تيمية يرى أن الغرر الذي يتحقق في هذا البيع هو من الغرر اليسير، لا الغرر الكبير، الأمر الذي يستدعي القول بالجواز.

الترجيح:

بعد استعراض آراء الفقهاء في المسألة والوقوف على سبب اختلافهم فإن الذي يترجح عندي هو رأي المالكية وذلك لما يلي:

أولا: أن حجة من منع هذا البيع تتمثل في أنه عقد قد تحقق فيه الغرر المنهي عنه، من حيث كون المبيع مغيباً غير معلوم الوصف، ومستور العاقبة فلا يدرى أيحصل أم لا يحصل، وعند النظر في القيود التي وضعها المالكية كشروط للقول بجواز هذا البيع من ضرورة رؤية ظاهر المبيع، وقلع بعضه، ورؤيته للتأكد من بدو صلاحه، نجد أن الغرر المؤثر غير قائم، ولا متحقق في هذا البيع، ذلك أن رؤية ظاهر المبيع يمكن أن يستدل بها على باطنه المغيب، وفي قلع بعضه تعرُّفٌ على وصفه وطبيعته، وهذا ما أرشد إليه ابن تيمية بقوله: «إن أهل الخبرة يستدلون برؤية ورق هذه المدفونات على حقيقتها، والمرجع في كل شيء إلى الصالحين من أهل الخبرة»(٢).

فإذا أفاد أهل الخبرة أنه لا تأثير لغياب هذه المزروعات داخل الأرض على العلم بحقيقة هذه المزروعات وطبيعتها، وأن حصولها هو ما ترشد إليه القرائن

---

(١) انظر: القواعد النورانية: ص١٤٥-١٤٦، ومجموع الفتاوى: ٢٩/ ٣٤، ٤٨٧.

(٢) القواعد النورانية ص١٤٦.

القوية الظاهرة والتي تتكشفُ بها حقيقة الباطن عادة، فإنه لن تبقى حجة لمن ذهب إلى القول بالمنع بعد ذلك؛ لأن الغرر المنهي عنه – وهو الغرر المؤثر – غير متحقق حينئذ، خاصة مع وجود القيود التي جعلت من تحققه أمراً صعب المنال.

ثانيا: ومما يرجح هذا الرأي أيضاً: ما سبق أن أشرت إليه في المطلب الرابع من أن العرف من الأصول التي يرجع إليها المجتهد للتحقق من انطباق المناط في عين الواقعة المعروضة، وأن من المعاني العامة التي يلجأ فيها للعرف للتحقق من انطباقها على الجزئيات: معنى الغرر، وهذا ما صرح به الغزالي بقوله: «وتارة –أي الأصول التي تدرك بها النتيجة –تبنى على العرف والعادة كما في المعاملة، ومنه يؤخذ معنى الغرر...»(١) وقوله أيضا: «مثال العرفي: قولنا: إن بيع الغرر باطل، وبيع الغائب غرر، فيكون باطلاً. فيقول: أسلم المقدمة الأولى، ولكن لا أسلم أن بيع الغائب غرر. فيقال: إنما يعرف هذا من العادة، فيحكم العرف فيه»(٢).

وعليه فإذا كان بيع المغيبات مما استقر في عرف الناس عدم اعتباره غرراً مؤثراً، نظراً لتحقق جملة من الشروط والضوابط التي نفت عنه هذا المعنى، فإن هذا العرف المستقر يرجع إليه، ويحكم بجواز العقد حينئذ.

ومن ذلك كله يتبين لنا كيف أفرز الاختلاف في تحقيق المناط الاختلاف في القول بمشروعية بيع المغيبات في الأرض.

المسألة الثانية: حكم قطرة الأذن للصائم

من المقرر عند جمهور الفقهاء: أن من مفطرات الصائم: دخول عين يمكن الاحتراز عنها بغير قصد، من منفذ مفتوح معتاد إلى جوفه، ومن هنا فإن كل

---

(١) أساس القياس: ص٤١.

(٢) شفاء الغليل:ص٤٣٧.

ما يدخل إلى جوف الصائم من الطعام والشراب عمداً عن طريق فمه يعتبر مفطراً، كونه عيناً قد دخلت الجوف من منفذ مفتوح معتاد.

على أنه قد حصل الاختلاف بين الفقهاء في بعض المسائل منها: إدخال الصائم مائعاً إلى أذنه، هل يعتبر مفطراً أو هو غير مفطر؟لقد تعددت الآراء في المسألة على النحو التالي:

❊ مذهب الحنفية: أن المائع الواصل إلى باطن الأذن، إن كان دهناً فإنه يكون مفطراً، وأما إن كان ماءً فإنه لا يفطّر، سواء أدخل بنفسه أم أدخله الصائم(١).

❊ مذهب المالكية: أن ما يدخل الأذن من المائعات يعتبر مفطراً إن وصل المائع إلى الحلق، قال الدسوقي: «وإن وصل له من أنف وأذن وعين كالكحل نهاراً فإن تحقق عدم وصوله للحلق من هذه المنافذ فلا شيء عليه»وتابعه على ذلك الشيخ عليش بقوله: «واعلم أنه عند تحقق الوصول، يحرم الاستعمال ويكره عند الشك»(٢).

❊ مذهب الشافعية: عند الشافعية وجهان: الأول: أنه لو قطر ماءً أو دهناً في أذنه فإنه يفطر، وهو الأصح، وبه قطع الشيرازي(٣). والثاني: أنه لا يفطر وصححه الغزالي، واختاره القاضي حسين(٤)، وحجة أصحاب هذا الوجه أنه لا منفذ بين الأذن والدماغ، وما يصله فإنما يصله من المسام.

❊ مذهب الحنابلة: إن كل ما يدخل الأذن من المائعات بقصد، فيصل إلى الدماغ، فهو مفطر(٥).

---

(١) انظر: ابن نجيم/ البحر الرائق: ٢/٢٩٦، وابن عابدين /رد المحتار: ٢/٣٩٦.

(٢) الدسوقي /الحاشية على الشرح الكبير: ٢/١٥٢، وانظر أيضاً: تقريرات عليش على الحاشية: ٢/١٥٢.

(٣) انظر: النووي/المجموع: ٦/ ٣٢٠.

(٤) الرافعي/فتح العزيز شرح الوجيز: ٦/٣٦٨، والرملي/نهاية المحتاج شرح المنهاج: ٣/١٦٧.

(٥) ابن قدامة/ المغني: ٣/٣٧، والبهوتي/كشاف القناع: ٢/٣١٨.

وعند النظر في سبب الاختلاف بينهم، نجد أنه راجع إلى الاختلاف في تحقق مناط الإفطار، وبيان ذلك:

أن الحنابلة وفريقاً من الشافعية يعتبرون الأذن منفذاً مفتوحاً على الجوف، ولذلك فإن إدخال أي مائع إليها سيكون سبباً في الإفطار، كون الداخل سيصل إلى الجوف من هذا المنفذ المفتوح.

وفريق آخر من الشافعية لا يعتبرون إدخال المائع إلى الأذن سبباً في الإفطار؛ لأنه لا منفذ مفتوحاً بين الأذن والجوف، وعليه فلا يتحقق فيها مناط المفطر.

وأما الحنفية: ففرقوا بين الدهن وبين الماء، كون طبيعة الدهن تسمح له بالنفاذ إلى الجوف. وأما الماء: فلا يفطر؛ لأنه لا ينفذ بطبيعته، وفق تصور الحنفية.

أما المالكية: فاعتبروا أن المائع نافذ إلى الجوف إذا تحقق الصائم وصوله إلى الحلق، من خلال طعمه، أو الإحساس به.

فغدا سبب الاختلاف بينهم راجعاً إلى مدى اعتبار الأذن منفذاً مفتوحاً على الجوف، فمن وجد تحقق هذا المعنى فيها، حكم بتحقق الإفطار في حال دخول أي مائع إليها، ومن رأى أنه لا يتحقق فيها معنى النفاذ حكم بعدم الإفطار، ومن وجد أن النفاذ يختلف باختلاف الموائع والأحوال فرق بين الدهن وبين الماء، وبين الشعور به في الحلق، أو عدم الشعور به.

الترجيح:

إن الترجيح بين هذه الآراء يتطلب التعرف على طبيعة الأذن أولاً، لتحديد هل هي منفذ مفتوح على الجوف؟ أو غير مفتوح؟ وذلك لما تقرر –سابقاً– أن من الأصول التي يرجع إليها الفقيه للتحقق من انطباق المناط في الفرع: الرجوع إلى طبيعة الشيء، وإن المرجع في الكشف عن طبيعة الأذن هم الأطباء الذين اهتدوا من خلال التشريح إلى طبيعتها، واستطاعوا أن يتبينوا مدى انفتاحها على جوف الإنسان، والأطباء في ذلك يقررون أنه ليس بين الأذن وبين

الجوف ولا الدماغ قناة تنفذ منها المائعات، إلا إذا كانت طبلة الأذن مثقوبة وهذا ما وضَّحه الدكتور محمد البار بقوله: «ولكن الأذن الخارجية وتشمل الصيوان، وقناة السمع الخارجية تفصلها عن الأذن الوسطى الطبلة، وهي غشاء جلدي، ولهذا فإن إفرازات الأذن الخارجية، أو وضع قطرات من الدواء أو الماء، أو أي سائل في الأذن الخارجية، لا تصل إلى الأذن الوسطى، وبالتالي لا تصل إلى القناة السمعية البلعومية، إلا إذا كانت طبلة الأذن مخروقة، وفي الحالات العادية فإن وضع عود في الأذن أو وضع قطرة دواء في الأذن، أو نقطة من ماء فإنها لا تصل إلى الأذن الوسطى، وبالتالي لا تصل إلى البلعوم، إلا عن طريق المسام الموجودة في الطبلة»(١).

ومن هذا البيان الطبي يمكن أن نحكم بأن قطرة الأذن للصائم لا تفطر لعدم تحقق المناط، وهو الدخول من منفذ مفتوح، إلا أن تكون الطبلة مخروقة، فهناك يتصور نفاذ العين المائعة من الأذن إلى الجوف(٢)، ولعل المالكية يقتربون من هذا الرأي عندما ذهبوا إلى أن دخول المائع من الأذن يكون مفطراً إذا دخل إلى الحلق، أما إذا لم يدخل فلا.

المسألة الثالثة: عقوبة متعاطي الحشيشة

تعرف الحشيشة بأنها الأطراف المزهرة أو المثمرة من نبات القنب(٣)، وتعتبر الحشيشة من أنواع المخدرات التي أثبت الطب أضرارها الجسيمة التي تحيق ببدن متعاطيها، وعقله، وخلقه، ودينه(٤)، وإن من الثابت عند الفقهاء: حرمة تناول هذا

---

(١) الدكتور محمد علي البار/المفطرات في مجال التداوي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة العاشرة، العدد العاشر ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م: ٢/٢١٧. وانظر المعنى نفسه عند الدكتور حسان شمسي باشا/التداوي بالمفطرات/مجلة المجمع: ٢/٢٥٨.

(٢) وهذا الرأي هو ما أخذ به مجلس الإفتاء في الأردن.

(٣) انظر: الدكتور محمد الهواري/ المخدرات من القلق إلى الاستعباد، ص٥٨، كتاب الأمة، عدد١٥، ط١، ١٤٠٧هـ، ص٥٨.

(٤) انظر: ماجد أبو رخية/ الأشربة وأحكامها في الشريعة الاسلامية: ص٣٤١، وعزت حسين /المسكرات والمخدرات بين الشريعة والقانون، ص١٩٠. وانظر: د.فرج زهران/المسكرات أضرارها وأحكامها دراسة مقارنة في الشريعة الإسلامية ص٢٣٦.

المخدر(١)؛ استناداً إلى عموم قوله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾(٢)، ولما ورد عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أنه «نهى عن كل مسكر ومفتّر»(٣)، والتفاتاً إلى ضررها البين في دين المرء وعقله وخلقه وطبعه وبدنه.

ورغم اتفاق الفقهاء على تحريم تناول الحشيشة فإنهم قد اختلفوا في عقوبة متعاطيها، وظهر لهم في ذلك اتجاهان:

الأول: وهو رأي جمهور الفقهاء من الحنفية(٤)، والمالكية(٥)، والشافعية(٦)، والحنابلة(٧)، ويذهبون إلى أن عقوبة متعاطي الحشيشة عقوبة تعزيرية، ترجع إلى ما يراه الإمام كافيا لردع من أقدم عليها.

الثاني: وهو رأي ابن تيمية(٨)، والزركشي(٩)، والذهبي (١٠)، ويذهبون إلى أن متعاطي الحشيشة يقام عليه حد شرب الخمر(١١).

وعند الرجوع إلى سبب اختلافهم يتبين لنا أنه راجع إلى الاختلاف في مدى تحقق مناط حد الشرب وهو «الإسكار» في الحشيشة؛ وبيان ذلك: أن قوله صلى الله عليه وسلم " كل مسكر خمر، وكل خمرٍ حرام"(١٢) يعبر عن قاعدة

---

(١) انظر: النووي/المجموع: ٣/٩، والشربيني/ مغني المحتاج: ٤ /١٨٧، وابن عابدين/ رد المحتار: ٦/٤٥٨، والبهوتي/كشاف القناع: ٦/١٨٩، وابن حجر/فتح الباري: ١٠/٤٥.

(٢) الأعراف من آية ١٥٧.

(٣) أخرجه أبو داود، كتاب الأشربة، باب النهي عن المسكر، حديث ٣٦٨٦.

(٤) ابن عابدين/رد المحتار: ٣/٢٣٩.

(٥) القرافي/ الفروق: ١/٢١٧.

(٦) النووي/المجموع: ٩/٣٧، والشربيني/مغني المحتاج: ٤/١٨٧.

(٧) المرداوي/الإنصاف: ١٠/٢٢٨، البهوتي/كشاف القناع: ٦/١٨٩.

(٨) مجموع الفتاوى: ٣٤/٢٠٦، ٢١٤.

(٩) الزركشي/ زهر العريش في تحريم الحشيش ص١٢٧.

(١٠) انظر: ابن حجر/الفتاوى: ٤/٢٣١.

(١١) انظر: المصادر السابقة.

(١٢) أخرجه مسلم، الصحيح، كتاب الأشربة (٣٦)، باب: بيان أن كل مسكر خمر (٧)، حديث (٧٥/٢٠٠٣).

عامة مفادها أن كل ما تحقق فيه معنى الإسكار يعتبر خمراً. فمناط القاعدة - إذاً - هو الإسكار. والقائلون بأنه يجب على متعاطي الحشيشة حد شرب الخمر أرشدهم تحليلهم لعين هذه الواقعة، وكشفهم عن عناصرها إلى أن الحشيشة مسكرة؛ نظراً لتحقق جميع معاني الإسكار فيها؛ من حيث فساد العقل والمزاج، والصد عن ذكر الله، والإقبال على تناولها بشهوة، وعليه فإن العقوبة التي تجب بتعاطيها، هي ذات العقوبة التي تجب على شارب المسكر، كونه قد انطبق عليها معناه، وتحقق فيها مضمونه.

وهذا المعنى هو ما كشف عنه ابن تيمية بقوله: «وأما قليل الحشيشة فحرام، وقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «كل مسكرٍ خمر، وكل خمر حرام» يتناول ما يسكر، ولا فرق بين أن يكون المسكر مأكولاً، أو مشروباً، أو جامداً، أو مائعاً، فلو اصطبغ كالخمر كان حراماً، ولو أماع الحشيشة وشربها كان حراماً» إلى أن قال: «ومن الناس: من يقول: إنها تغيِّر العقل فلا تسرّ كالبنج، وليس كذلك، بل تورث نشوةً ولذةً وطرباً كالخمر، وهذا هو الداعي إلى تناولها وقليلها يدعو إلى كثيرها، كالشراب المسكر، والمعتاد لها يصعب عليه فطامه عنها أكثر من الخمر»(١) وقال أيضا: «وأما المحققون من الفقهاء فعلموا أنها مسكرة، وإنما يتناولها الفجار، لما فيها من النشوة والطرب، فهي تجامع الشراب المسكر في ذلك. والخمر توجب الحركة والخصومة وهذه توجب الفتور والذلة، وفيها من فساد المزاج، والعقل، وفتح باب الشهوة»(٢).

أما الزركشي: فقد اعتمد على اعتبارها من قبيل المسكر على تقرير أهل الاختصاص من علماء النبات، الذين يرجع إليهم في الحكم على الكثير من الأشياء، كونهم الأعرف بطبيعة الأشياء وحقائقها وتراكيبها، وهذا ما أفصح عنه بقوله: «أجمع العلماء بأحوال النبات على أنها مسكرة»(٣) فما دامت مسكرة -على وفق هذا الرأي- فتجب فيها عقوبة المسكر، وهي الحد.

---

(١) مجموع الفتاوى: ٣٤/٢٠٦.

(٢) مجموع الفتاوى: ٣٤/٢١١.

(٣) الزركشي/زهر العريش ص١٠١.

أما الفريق الآخر - الذي ذهب إلى أن التعزير هو عقوبة متعاطي الحشيشة - فوجد بعد التحليل والتمحيص لأثر التخدير الذي يظهر بعد تناول الحشيشة أنه مختلف في طبيعته وحقيقته عن الإسكار، وهذا ما وضحه القرافي في معرض بيانه للفرق بين المسكر والمرقِّد والمفسد بقوله: «إن المتناول من هذه إما أن تغيب معه الحواس أو لا، فإن غابت معه الحواسّ كالبصر، والسمع، واللمس، والشم، والذوق، فهو المرقِّد، وإن لم تغب معه الحواس فلا يخلو؛ إما أن يحدث معه نشوة وسرور وقوة نفس عند غالب المتناول له، أو لا، فإن حدث ذلك فهو المسكر، وإلا فهو المفسد. فالمسكر هو المغيب للعقل مع نشوة وسرور كالخمر، والمزر، وهو المعمول من القمح، والبتع، وهو المعمول من العسل، والسكركة وهو المعمول من الذرة.

والمفسد هو المشوش للعقل مع عدم السرور الغالب، كالبنج والشيكران»(١) إلى أن قال: «وبهذا الفرق يظهر لك أن الحشيشة مفسدة، وليست مسكرة؛ لوجهين:

أحدهما: أنا نجدها تثير الخلط الكامن في الجسد كيفما كان، فصاحب الصفراء تحدث له حدة، وصاحب البلغم تحدث له سباتاً وصمتاً، وصاحب السوداء تحدث له بكاءً وجزعاً، وصاحب الدم تحدث له سروراً بقدر حاله، فتجد منهم: من يشتد بكاؤه، ومنهم: من يشتد صمته. أما الخمر والمسكر فلا تجد أحداً ممن يشربها إلا وهو نشوان مسرورٌ، بعيد عن صدور البكاء والصمت.

ثانيهما: أنا نجد شرَّاب الخمر تكثر عربدتهم، ووثوب بعضهم على بعض بالسلاح، ويهجمون على الأمور العظيمة التي لا يهجمون عليها حالة الصحو، ولا نجد أكلة الحشيشة إذا اجتمعوا يجري بينهم شيء من ذلك، ولم يسمع عنهم من العوائد ما يسمع عن شراب الخمر، بل هم همدةٌ سكوتٌ، لو أخذت قماشهم أو سببتهم لم تجد فيهم قوة البطش التي تجدها في شربة الخمر، بل هم أشبه شيء بالبهائم، ولذلك فإنَّ القتلى يوجدون كثيراً مع شراب الخمر، ولا يوجدون مع أكلة الحشيشة.

---

(١) القرافي/الفروق: ١/٢١٧.

فلهذين الوجهين إنما اعتقدنا أنها من المفسدات لا من المسكرات، ولا أوجب فيها الحد، ولا أبطل بها الصلاة، بل التعزير الزاجر عن ملابستها»⁽¹⁾.

وهذا المعنى نجده - أيضاً - عند بعض الشافعية، إذ يعتبرون خروج الحشيشة من دائرة المسكر؛ لأنه ليس فيها خصائص المسكر من الشدة المطربة والتلذذ في تعاطيها، ولأن قليله لا يدعو إلى كثيره⁽²⁾.

ومن هذا العرض يتبين أن الاختلاف في انطباق معنى الإسكار على الحشيشة، أورث الاختلاف في وجوب الحد على متعاطيها، وهذا ما جعلني اعتبر الاختلاف في المسألة من قبيل الاختلاف في تحقيق المناط.

الترجيح:

بعد النظر في أدلة الاتجاهين السابقين فإن الرأي الذي اختاره هو رأي الفريق القائل بثبوت الحد على متعاطي الحشيشة، كونها من المسكر، وذلك للمرجحات التالية:

أولا: أن الحكم على الحشيشة بأنها مسكرة أو لا، يتطلب ابتداء تبين معنى المسكر في أصل اللغة؛ لنحدد بعد ذلك مدى انطباق معنى الإسكار على الحشيشة، وفق ما يمليه أصل الوضع اللغوي.

والناظر في معنى السكر لغة يجد أنه: «حالة تعرض بين المرء وعقله»⁽³⁾، وأنه: «غيبوبة العقل واختلاطه من الشراب المسكر»⁽⁴⁾، وأن السكران خلاف الصاحي⁽⁵⁾، وهكذا يدور معنى السكر - لغة - حول غياب العقل وفواته.

وأن هذا المعنى اللغوي للسكر متحقق بالحشيشة، تحققه في غيرها من المسكرات المائعة، فهي مغيبة للعقل، ومفوتة له بطبيعتها، الأمر الذي يستدعي

---

(١) الفروق: ١/٢١٧.

(٢) انظر: الشربيني/ مغني المحتاج: ٤/١٨٧.

(٣) الراغب الأصفهاني/المفردات في غريب القرآن ص٢٣٦.

(٤) المعجم الوسيط: ١/٤٣٨.

(٥) الجوهري/الصحاح: ٢/٦٨٧.

تسميتها مسكراً، جرياً مع مقتضيات اللغة، وهذا ما تنبه إليه الإمام الزركشي – رحمه الله – حيث قال ما نصُّه: «ويدل على أن الحشيشة مسكرة، أن معنى الإسكار تغطية العقل، وقد قال الله تعالى: ﴿لَقَالُوٓاْ إِنَّمَا سُكِّرَتۡ أَبۡصَٰرُنَا﴾(١) أي «غطيت»(٢).

فإذا ثبت كونها من قبيل المسكر لغةً، فإن العقوبة التي تجب على متعاطيها هي ذات العقوبة التي تلزم متعاطي غيرها من المسكرات، لأنها مندرجة تحت عمومها ما دامت مؤدية إلى فوات العقل. وهذه التسوية في العقوبة هي التي تتوافق والعدل الذي قامت عليه الشريعة، إذ لا يكون العدل قائما إلا بالتسوية بين المتماثلات.

زد على ذلك ما قاله ابن تيمية من أن المقدم على تعاطي الحشيشة يقدم عليها بدافع الشهوة والرغبة، حاله في ذلك كحال المقدم على تناول الخمر، فانتفى بذلك ما أورده القرافي من اعتراض يمنع من إلحاق الحشيشة بالخمر في وجوب الحد.

ثانيا: وعلاوة على الأصل اللغوي الذي يرشد إلى أن الحشيشة قد تحقّق فيها معنى السكر. فهناك أصل آخر، وهو الأصل الطبيعي، الذي يرجع فيه إلى أهل الاختصاص لتوضيح حقيقة الحشيشة وتأثيرها على عقل الإنسان، حيث تشير الدراسات العلمية الأصيلة إلى أن للحشيشة تأثيراً بالغاً على عقل متعاطيها، وهذا ما كشف عنه التقرير الذي أعدته منظمة الصحة العالمية عام ١٩٦٥م الذي تناول تأثير الحشيش على جسم متعاطيه، حيث نصَّ على أن: «من بين التأثيرات الهامة: كثرة الضحك الصاخب، اللامبالاة، الشعور بالغبطة، اضطراب في الحس والإدراك والذاكرة والقدرة على الحكم على الأشياء، مع عدم الاتزان، وفي الاستجابة العاطفية وحدة في الطباع»(٣). ومن الآثار –أيضاً– التي تظهر عند التعاطي المتكرر للحشيشة: «انخفاض في الاستجابة الحسية، وبصفة خاصة للحواس البصرية والسمعية، مصحوبة بتخيلات وهلوسة تؤدي عادة إلى تصرفات غير اجتماعية، وقد ينتج عن ذلك القلق والضعف واضطراب في القدرات الحسية والذهنية»(٤)، ويؤيد هذا التقرير دراسة علمية أجريت عام

---

(١) الحجر من الآية ١٥.

(٢) انظر: الزركشي/زهر العريش، ص١١١.

(٣) انظر: اللواء الدكتور محمد فتحي عيد/جريمة تعاطي المخدرات في القانون المقارن: ص١٦٢.

(٤) المرجع السابق.

١٩٧٢م تشير إلى أن تعاطي الحشيش يسبب حالة اختلال طاريء في الوظائف العقلية، تواكبه حالة قلق ضخمة، وهلع وخور في القوى، وتتضمن آثار الاستخدام - الطويل الأجل - تشوشاً عقلياً، وانخفاض درجة التركيز، وصعوبة تكوين المفاهيم، وضعف الذاكرة في الأجل القصير»(١).

وهذا يعني أن الحشيشة يمكن تصنيفها ضمن المسكرات؛ لأن تأثيرها على العقل لا يقل عن تأثير غيرها من المسكرات المعروفة.

إن هذه الأبحاث العلمية يمكن أن تفند ما أورده القرافي من أن الحشيشة هي من المفسد لا المسكر؛ لأنها في رأيه تشوش العقل مع عدم السرور الغالب، ذلك أن ما قدمته من نصوص تفيد أن متعاطي الحشيشة يشعر بنشوة وفرح وسرور، ويغلب عليه الضحك الصاخب، واللامبالاة، و هذا ما أدركه الزركشي، موضحا أن الفرق الذي أورده القرافي بين الحشيشة والمسكر فرق لا يرشد إليه دليل معتبر، حيث قال: «وما ذكره في الوجه الأول في الفرق ليس باستقراء صحيح، فقد بلغني عن بعض الناس أنه كان إذا سكر بكى بكاءً شديداً. وأما أهل الحشيش فقد رأيناهم في أول التناول ذوي نشوة وطرب، ثم يعتريهم الخمود، والطرب، والغيبة»(٢) وقال أيضاً: «وقد دل العقل على أنه يحدث عند تناولها حالة لم تكن قبل تناولها، فتلك الحالة هي مباديء تغيير العقل، فإن كان المعني بالإسكار هذا، فذاك، وإن كان المراد من الإسكار تغيير العقل الحادث في المزاج المضر بالأفعال الاختيارية المخرج عن حد الاعتدال إلى الإفراط، فهو موجود فيه»(٣).

وبهذا يتبين أساس الاختلاف بين الفقهاء في عقوبة متعاطي الحشيشة، وأنه كما - ظهر - راجع إلى اختلافهم في مدى تحقق معنى الإسكار فيها، وهذا ما عنيته عندما قلت: إن الاختلاف في تحقيق المناط هو الذي أورث الاختلاف في أصل المسألة.

---

(١) انظر: Kalanaky, H., and Moori W. T.: Effects of Marijuana on adolescents and young adults. J. A. M. A., Vol. 216, 19 avnil pp 488-493.

(٢) انظر: الزركشي/زهر العريش، ص١٠٩.

(٣) انظر: الزركشي/زهر العريش، ص١١٢.

الخاتمـــة

بعد أن انتهيت من هذه الدراسة، في موضوع تحقيق المناط وأثره في اختلاف الفقهاء، فإنني أسجل في هذه الخاتمة، أبرز النتائج والتوصيات التي توصلت إليها من خلال بحثي هذا، وذلك وفق الآتي:

- أولاً: إن المفهوم العام لتحقيق المناط يشمل كل نظر يتوجه للتحقق من انطباق معنى كلي معلوم، على آحاد الصور من الجزئيات والوقائع والأفراد، سواء أكان هذا المعنى المعلوم، وصفاً ظاهراً منضبطاً، وهو ما يعبر عنه بالعلة، أم كان مضمون قاعدة شرعية مقررة، جلياً كان هذا الانطباق أم خفياً.
- ثانياً: تؤكد الدراسة على أن عملية تحقيق المناط، تحتاج إلى فهم تام وإحاطة دقيقة بالواقعة محل الحكم، وذلك من خلال الاطلاع على تفصيلاتها وتركيباتها وظروفها التي تحيط بها، وأن التعرف على طبيعة هذه الواقعة قد يحتاج في الكثير من الأحيان، إلى تقرير وإفادة من قبل الخبراء والمختصين في الحقول العلمية والاجتماعية والإنسانية، وغيرها من حقول المعرفة الأخرى، التي لا يستغني الفقيه عن بيان وخبرات المختصين فيها، بغية تكوين تصور صحيح وكامل عن كل متعلقات تلك الواقعة، وبعدها يستطيع الفقيه أن ينزل كليات الشريعة وقواعدها العامة على تلك الواقعة، ذلك أن الحكم على شيء لا يكون إلا بعد اكتمال تصوره في الذهن أولا.
- ثالثاً: تبين من خلال البحث أهمية تبصر المجتهد بالواقع الذي يكتنف الواقعة محل الحكم الشرعي؛ ذلك أن ما يلابس بعض المكلفين من الظروف والأحوال، قد يجعل لهم وضعاً خاصاً مختلفاً عن سائر المكلفين الآخرين، وإن كانوا يشتركون معهم في مناط عام واحد.

ولا يقبل من المجتهد بأي حال من الأحوال أن يسلخ الواقعة عن الواقع الذي يغشاها ويقترن بها؛ لأنه بعمله هذا يكون مجافياً لمنهج الرسول صلى الله عليه وسلم في بيان الأحكام، ولطريق السلف الصالح رضوان الله عليهم

أجمعين في الإفتاء والاجتهاد، والذي استقر على النظر إلى كل مكلف على حدة بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، وعلى مراعاة واقع الفرد والجماعة، أيما مراعاة عند تنزيل مقررات الشريعة عليهم.

- رابعاً: كشفت الدراسة عن المعايير التي يطبقها المجتهد حتى يتثبت من تحقق المناط في الفرع تحققه في الأصل، والمتمثلة في الأدلة النقلية الشرعية، ومقتضيات اللغة ومقرراتها، والنظر العقلي المتبصر، ودليل العرف ودليل الحس، وطبيعة الأشياء وخواصها الفطرية. وتبين من خلال البحث أن للإمام الغزالي قصب السبق وأولوية الفضل في التنبيه والإرشاد إلى هذه المعايير، وأنه لا يستبعد أن تكون ثمة أصول ومعايير أخرى تحتاج إلى مزيد من التحري والاستكشاف، ورغم الجهد الذي بذلته للاهتداء إلى معايير جديدة تضاف إلى المعايير التي أثبتها الغزالي فإنني لم أفلح في ذلك، ولعل غيري من الباحثين يتمكنون من مواصلة الطريق في هذا الاتجاه عسى أن يهتدوا إلى ما لم أوفق للاهتداء إليه.

- خامساً: أثبتت الدراسة أن من أبرز الأسباب التي أورثت الاختلاف بين الفقهاء: اختلافهم في عملية تحقيق المناط، وذلك حين يتفقون على أصل واحد ويختلفون في مدى تحققه وانطباقه على بعض الوقائع والجزئيات، فتختلف حينئذ آراؤهم في حكم تلك الواقعة.

وإن عزو الاختلاف إلى الاختلاف في تحقيق المناط من شأنه أن يخفف من حدة وجسامة الاختلاف بين الفقهاء في العديد من المسائل الخلافية، حين يظهر أنه لا اختلاف في أصل الحكم ومناطه، وإنما الاختلاف في تحقيقه فقط.

- سادساً: وأخيراً فإن الباحث يوصي أن تتوجه جهود الباحثين المعاصرين في حقل الدراسات الأصولية والفقهية، نحو مزيد من البحث والدراسة لموضوع «الاجتهاد في التطبيق»، ذلك أن دراستي هنا تغطي محوراً واحداً من المحاور العديدة الأخرى، التي تستند عليها عملية الاجتهاد في التطبيق، وهذه المحاور والمرتكزات بحاجة إلى تبين واستيعاب في سبيل إكمال سائر

العناصر الأخرى التي تكون بمجموعها تصوراً كاملاً عن الاجتهاد في التطبيق من حيث حقيقته، وآليته، وأدواته، وأصوله، وأهميته .... الخ

وإني لآمل أن تكون دراستي هذه، منطلقاً لغيرها من الدراسات والأبحاث العلمية القادمة، التي تواصل المسير في نفس الطريق والدرب، مواصلة تفضي إلى تكوين موضوع متكامل في مجال الاجتهاد في التطبيق، يكون صنواً لموضوع الاجتهاد في الاستنباط.

والله الموفق، وهو الهادي إلى سواء السبيل

مراجع البحث

- آل تيمية: عبد السلام، عبد الحليم، أحمد، المسودة في أصول الفقه، حققه محمد محيي الدين عبدالحميد، مطبعة المدني، مصر
- الآمدي: سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، الإحكام في أصول الإحكام، تعليق عبدالرزاق عفيفي، ط١، مؤسسة النور، ١٣٨٧ه
- ابن أبي شيبة: عبدالله بن محمد /المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق مختار الندوي، الدار السلفية ط١، الهند ١٩٨١م
- ابن بلبان: علاء الدين الفارسي، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، للحافظ أبي حاتم محمد بن حبان البستي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.
- ابن تيمية: تقي الدين أجمد ت٧٢٨هـ/القواعد النورانية الفقهية، تحقيق محمد حامد الفقي /ط٢، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٣م
- ابن تيمية: مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط.
- ابن حجر: شهاب الدين أحمد بن علي، تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، دار المعرفة، بيروت.
- ابن حزم: أبو مجمد علي بن احمد بن سعيد، المحلى بالآثار، دار الآفاق الجديدة، لجنة إحياء التراث
- ابن رشد: أبو الوليد محمد بن احمد بن رشد (الجد) المقدمات والممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونات من الأحكام الشرعيات لأمهات مسائلها المشكلات، مطبعة السعادة ١٣٢٥هـ
- ابن رشد: محمد بن احمد بن محمد (الحفيد)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ط٦، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م
- ابن السبكي: تاج الدين عبد الوهاب بن علي ت٧٧١هـ/ الإبهاج في شرح

المنهاج، تحقيق وتعليق الدكتور شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م

- ابن عابدين: محمد الأمين بن عبد الغني ت١٢٥٢هـ، رد المحتار على الدر المختار، المعروف بالحاشية، ط٢، دار الفكر، بيروت، ١٩٦٩م.
- ابن عبد السلام: عز الدين عبد العزيز السلمي ت٦٦٠هـ، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مراجعة محمد بن التلاميد الشنقيطي، المكتبة البخارية، القاهرة.
- ابن قدامة: موفق الدين عبد الله ت٦٣٠هـ، الكافي في فقه الإمام أحمد، المكتب الإسلامي، دمشق ١٣٩٩هـ.
- ابن قدامة: المغني ويليه الشرح الكبير لشمس الدين ابي الفرج عبد الرحمن ت٦٨٢هـ، دار الكتب العلمية، بيروت
- ابن القيم: أبو عبد الله شمس الدين بن ابي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق طه عبد الرؤوف، دار الجيل، بيروت
- ابن اللحام: علي بن عباس البعلي الحنبلي ت٨٠٣هـ/القواعد الأصولية، حققه محمد حامد الفقي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م
- ابن نجيم: زين الدين الحنفي، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط٣، دار المعرفة بيروت، لبنان، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.
- أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي ت٢٧٥هـ، السنن، تحقيق عزت عبيد الدعاس وعادل السيد، ط١، دار الحديث للطباعة والنشر، بيروت.
- أبو رخية: الدكتور ماجد، الأشربة وأحكامها في الشريعة الإسلامية، ط١، مكتبة الأقصى، عمان، الأردن، ١٤٠٠ه–١٩٨٠م
- أحمد: الإمام احمد بن حنبل الشيباني، المسند، وبهامشه منتخب كنز العمال، دار صادر، بيروت.
- الإسنوي: جمال الدين عبد الرحيم ت٧٧٢هـ/نهاية السول شرح منهاج

الوصول في علم الأصول، ومعه شرح البدخشي على المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت.

- الأصفهاني: أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب ت٥٠٢هـ، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني، دار المعرفة بيروت
- أمير بادشاه: محمد أمين الحسيني الخراساني، تيسير التحرير شرح كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، دار المعرفة بيروت لبنان.
- الباجي: سليمان بن خلف ٤٧١هـ/المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة.
- البار: محمد علي، المفطرات في مجال التداوي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد العاشر، الدورة العاشرة
- البخاري: أبو عبد الله محمد بن اسماعيل، الجامع الصحيح، ومعه فتح الباري لابن حجر العسقلاني، تحقيق محب الدين الخطيب، ومحمد فؤاد عبد الباقي، المطبعة السلفية.
- البخاري: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد ت ٧٣٠هـ، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ضبط وتعليق وتخريج محمد المعتصم بالله البغدادي، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤١١هـ، ١٩٩١م
- البهوتي: منصور بن يونس بن ادريس ت١٠٥١هـ، كشاف القناع، عالم الكتب بيروت
- البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي ت٤٥٨هـ، السنن الكبرى، ط١، دار المعرفة، ١٣٤٤هـ
- التفتازاني: سعد الدين مسعود بن عمر ت ٧٩٢هـ/ التلويح على التوضيح، ومعه التوضيح للتنقيح، لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود الحنفي ت ٧٤٧هـ، مطبعة صبيح، مصر.
- التلمساني: أبو عبدالله محمد بن احمد المالكي ت٧٧١هـ، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول مكتبة الرشاد

- الجصاص: أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي ت٣٢١هـ/مختصر اختلاف العلماء، ط٢، دار البشائر بيروت، تحقيق د. عبد الله نذير احمد.
- الجوهري: إسماعيل بن حماد، الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط٣، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.
- درادكة: الأستاذ الدكتور ياسين أحمد إبراهيم /نظرية الغرر في الشريعة الإسلامية، دراسة مقارنة، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، عمان الأردن.
- الدريني: الأستاذ الدكتور محمد فتحي /الفقه الإسلامي المقارن، ط٢، دمشق، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م
- الدسوقي: محمد بن أحمد بن عرفة ت١٢٣٠هـ/حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للشيخ أبي البركات العدوي الشهير بالدردير ت ١٢٠٣هـ، وبالهامش تقريرات المحقق أحمد بن محمد الملقب بعليش ت١٢٩٩هـ، دار الكتب العلمية بيروت
- الرازي: فخر لدين محمد بن عمر بن الحسين ت٦٠٦هـ، المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.
- الرافعي: أبو القاسم عبد الكريم بن محمد ت٦٢٣هـ، فتح العزيز شرح الوجيز، مطبوع مع المجموع للنووي، دار الفكر، بيروت
- الرملي: أبو العباس احمد بن حمزة، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت
- الزبيدي: محب الدين محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، دراسة وتحقيق علي شيري، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م
- الزرقاني: محمد بن عبد الباقي، ت١١٢٢هـ، شرح موطأ الإمام مالك، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١١هـ.
- الزركشي: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله ت٧٩٤هـ، البحر المحيط في أصول الفقه، ط١، وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م

- الزركشي، زهر العريش في تحريم الحشيش، تحقيق وتعليق ودراسة الدكتور السيد أحمد فرج، دار الوفاء للطباعة والنشر، مصر، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م
- زهران: د. فرج المسكرات وأضرارها وأحكامها دراسة مقارنة في الشريعة الإسلامية، دار مصر للطباعة
- الزيلعي: جمال الدين محمد بن عبد الله، نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية، المكتبة الإسلامية، ط٢، ١٩٧٣م
- السرخسي: أبو بكر محمد بن أحمد ت٤٩٠هـ، الأصول، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٣هـ، ١٩٧٣م
- السرخسي، المبسوط، ط٢، دار المعرفة، بيروت.
- السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن ت٩١١هـ، الأشباه والنظائر في فروع فقه الشافعية، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.
- الشافعي: محمد بن إدريس ت٢٠٤، الأم، ط٢، دار المعرفة، بيروت ١٣٩٣هـ
- الشافعي: المسند دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٧٠هـ، ١٩٥١م
- الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن محمد اللخمي ت٧٩٠هـ، الموافقات في أصول الشريعة، ١-النسخة المحققة من الشيخ عبد الله دراز، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.

٢-النسخة المحققة من مشهور حسن آل سلمان، ط١، دار ابن عفان، السعودية، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م

- الشربيني: محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة الفاظ المنهاج، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٧هـ، ١٩٥٨م
- الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن أبي القاسم ت٥٤٨هـ، الملل والنحل، مطبعة محمد علي الصبيح، القاهرة.
- الصالح: الدكتور محمد أديب، تفسير النصوص، المكتب الإسلامي، لبنان.
- الصنعاني: الأمير محمد بن إسماعيل، سبل السلام الموصلة إلى بلوغ المرام،

علق عليه وحققه محمد صبحي الحلاق، ط١، دار ابن الجوزي، الرياض، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م

- الضرير: الدكتور الصديق محمد، الغرر وأثره في العقود في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة، ط١، ١٣٨٦هـ، ١٩٦٧م
- الطوفي: نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي ت٧١٦هـ، شرح مختصر الروضة، تحقيق د. عبدالله التركي، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٩هـ
- عبد الرزاق: أبو بكر عبد الرزاق بن همام، المصنف، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، ط١، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩١هـ، ١٩٧٣م
- العبدري: محمد بن يوسف ت٨٩٧هـ، التاج والإكليل، ط٢، دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ
- عزت حسين/المسكرات والمخدرات بين الشريعة والقانون دراسة مقارنة، ط١، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م
- الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد الطوسي ت٥٠٥هـ، المستصفى من علم الأصول، تحقيق وتعليق د. محمد سليمان الأشقر، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- الغزالي، أساس القياس تحقيق د. فهد بن محمد السدحان، ط١، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م
- الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق الدكتور حمد الكبيسي، دار إحياء التراث بغداد، ١٣٩٠هـ، ١٩٧١م
- الفتوحي: محمد بن احمد بن عبد العزيز المعروف بابن النجار، شرح الكوكب المنير، تحقيق د. محمد الزحيلي، د. نزيه حماد، مركز البحث العلمي وإحياء التراث، كلية الشريعة، جامعة الملك عبد العزيز، السعودية، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م
- الفيرز آبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب ت٨١٧هـ، القاموس المحيط، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م

- الفيومي: أحمد بن علي المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية بيروت
- القرافي: شهاب الدين احمد بن ادريس ت٦٨٤، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول حققه طه عبد الرؤوف، دار الفكر، بيروت
- القرافي: الفروق، وبالهامش، تهذيب الفروق والقواعد السنية، عالم الكتب، بيروت
- الكاساني: علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط٢، دار الكتاب العربي بيروت
- مالك: الإمام مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان.
- المرداوي: أبو الحسن علي بن سليمان ت٨٨٥هـ، الإنصاف، تحقيق محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت
- المغربي: محمد بن عبدالرحمن، مواهب الجليل، دار الفكر بيروت، ط٢، ١٣٩٨هـ
- الموصلي: عبدالله بن محمود بن مودود، الاختيار لتعليل المختار ط٣، دار المعرفة بيروت، ١٩٧٥م
- الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، ضوابط المعرفة، ط٣، دار القلم، دمشق ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م
- النفراوي: أحمد بن غنيم بن سالم ت١١٢٥هـ، الفواكه الدواني، دار الفكر، بيروت١٤١٥،هـ
- النووي: أبو زكريا محيي الدين بن شرف، المجموع شرح المهذب، ويليه فتح العزيز شرح الوجيز، لأبي القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي ت٦٢٣هـ، دار الفكر، بيروت.
- ياسين: الأستاذ الدكتور محمد نعيم، نظرية الدعوى بين الشريعة الإسلامية وقانون المرافعات المدنية، ط٢، دار النفائس، الأردن، ١٤٢٠هـ – ٢٠٠٠م.